MAX STIRNER



DE AS 78

de AS

anarchistisch tijdschrift

Vijftiende jaargang, nr. 78 – april–juni 1987.

De AS verschijnt vier maal per jaar en is een uitgave van Stichting De AS, Moerkapelle, ISSN-nummer 0920-3257.

Jaarabonnement: f 22,–; buiten Benelux f 28,–.
Bestelling: door storting op giro 44 60 315 van Stg. De AS, Moerkapelle.

Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postkode.
Reklamering: met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.

Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling.

Redaktie-adres: postbus 35061, 3005 DB Rotterdam.
Administratie-adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.

Redaktie: Cees Bronsveld, Thom Holterman, Rudolf de Jong, Jaap van der Laan, Wim de Lobel, Bas Moreel, Simon Radius, Hans Ramaer.

Omslagontwerp: Detlef Greinert.
Verder werkten mee: Ferd. van der Bruggen, Marius de Geus, Joseph Koenraadt en Henk Sebregts.

HET OMSTREDEN ANARCHISME VAN MAX STIRNER

Hans Ramaer

Menno ter Braak zegt in zijn Politicus zonder Partij *dat Max Stirner de fout beging om één ontdekking – die van het bedrog door de geest – duizendmaal te herkauwen. Het is een nooit overtroffen kenschets van* Der Einzige und sein Eigentum *(DE), het in 1844 verschenen boek dat Stirner op slag bekend én berucht maakte. Marx en Engels deden al het mogelijke om 'Sankt Max' te ridiculiseren en deelden hem in het anarchistische kamp in. Dat heeft de belangstelling voor Stirners denkbeelden geenszins doen afnemen. Integendeel, zelfs. Hij geldt als een van de meest*

bekende anarchistische filosofen, vader van het individualistische anarchisme. Maar tegelijk is Stirner ook de meest omstreden anarchistische theoreticus. In Nederland bijvoorbeeld hebben alleen Domela Nieuwenhuis en Constandse van hun waardering voor Max Stirner blijk gegeven.

Stirner is vòòr alles, zo niet uitsluitend, bekend geworden door dat ene boek, waarin het bestaande maatschappelijk bouwsel tot op de grond wordt afgebroken en ieder vervolgens wordt aangeraden om alleen rekening te houden met het eigen belang. Arvon vergelijkt DE met een komeet: het trok plotseling sterk de aandacht, maar was na korte tijd weer bijna vergeten. Als filosoof en journalist publiceerde Stirner echter tientallen artikelen in kranten en tijdschriften, vaak ondertekend met MS of X. Ook zou hij van het pseudoniem G. Edward gebruik hebben gemaakt.

Hoe groot nu precies de omvang van Stirners geestelijke nalatenschap is, staat niet vast. Sinds de eeuwwisseling is het oeuvre van Stirner voortdurend gegroeid, niet in het minst door het jarenlange speurwerk dat zijn bewonderaar en biograaf Mackay verrichtte. De tweede druk uit 1914 van de door Mackay verzorgde bundel *Kleinere Schriften* bevat dan ook tientallen artikelen die in de eerste uitgave van 1898 ontbreken. Ook daarna doken er nog geschriften op die aan Stirner toegeschreven werden. Maar terwijl Helms in zijn geruchtmakende aanval op het Stirneriaanse denken nog de bibliografie van Mackay overneemt, plaatst Kast recentelijk al weer een groot vraagteken bij de veronderstelling dat Edward en Stirner dezelfde persoon is.

Voor de levensloop van Stirner zijn we aangewezen op de gegevens van Mackay, die volgens Helms onmogelijk al het verzamelde materiaal kan hebben verwerkt. In 1925 verkocht Mackay de uitgebreide collectie documenten van en over Stirner aan het instituut voor maxisme-leninisme in Moskou, zodat er misschien ooit meer bekend wordt over zijn leven dan we nu weten.

Max Stirner werd in 1806 als Johann Caspar Schmidt in Bayreuth geboren als zoon van een fluitemaker, die spoedig daarop overleed. Zijn moeder verhuisde naar een andere stad en hertrouwde. Op twaalfjarige leeftijd trok hij in bij een peetoom en -tante in Bayreuth en doorliep er het gymnasium. In 1826 ging bij in Berlijn studeren, maakte zoals toentertijd gebruikelijk was een zwerftocht langs andere universiteiten en rondde in 1834 zijn opleiding in Berlijn af. Daar verkreeg hij de bevoegdheid les te geven aan de hoogste gymnasiumklassen in de vakken geschiedenis, Duits, oude talen, filosofie en theologie. Maar het was moeilijk om een baan te krijgen in het onderwijs; na verloop van tijd kreeg Schmidt echter een aanstelling aan een Berlijnse school voor meisjes uit de hogere standen. Ondertussen was hij getrouwd met de kleindochter van zijn hospita. Kort daarop stierf zijn vrouw in het kraambed.

In de jaren na 1840 trof de intellectuele avantgarde en artistieke bohème elkaar in het Berlijnse café Hippel. Rond de filosoof Bruno Bauer, bekend om zijn bijbelkritiek, vormde zich er een groep die Die Freien (De Vrijen) genoemd werd. Ook Schmidt behoorde tot deze groep jong-Hegelianen. Op een tekening van Friedrich Engels – die met zijn vriend Karl Marx eveneens regelmatig café Hippel bezocht – zien we een sigaarrokende dandy met een opvallend hoog voorhoofd: Max Stirner. Onder die spotnaam publiceerde Schmidt in 1844 het boek dat nog steeds stof doet opwaaien.

Zonder twijfel waren in de daaraan voorafgaande jaren tijdens de nachtelij-

ke discussies bij Hippel de grondslagen van deze filosofische verhandeling gelegd. Het is niet moeilijk om ons Stirner daarbij voor te stellen als iemand die zich meestal op de achtergrond hield, maar andere Freien bij tussenpozen verbaasde met zijn scherpe logica en consequente kritiek. DE getuigt van een even fel als radicaal verzet tegen de moraal. De Enige is de rebel, die onbekommerd om de gevolgen van zijn daden, zijn gang gaat. Maar de niets en niemand ontziende filosoof Max Stirner was in werkelijkheid Johann Caspar Schmidt, een verlegen en tegelijk wat pedante leraar, arbeidszaam lid van de kleine burgerij.

Marx en Engels hadden geen moeite met die tegenstrijdigheid. Volgens hen vertolkte DE de idealen van een verdwijnende klasse, die van de kleine burgerij, waartoe Stirner behoorde. *Die Deutsche Ideologie* leert ons nochtans veel over Stirner, maar niets over Schmidt. En er is dan ook zeker wat te zeggen voor de opvatting van Spigt dat hij een wonderlijk mengsel was van sterke geremdheid tegenover hevige behoefte om zich te doen erkennen als iets bijzonders. Het feit dat Stirner al voor het verschijnen van DE ontslag nam als leraar om zich volledig aan zijn schrijverschap te kunnen wijden, wijst in die richting.

Een succesvol auteur is Stirner echter niet geworden. Hij zonk weg in de vergetelheid, begon een melkhandel die slechts verlies opleverde en scheidde van Marie Dähnhardt, zijn tweede vrouw die hij bij Hippel had leren kennen. Financieel ging het nu bergafwaarts met Stirner. Eenzaam en vergeten stierf hij in 1856 aan bloedvergiftiging.

De huidige bekendheid van Stirner is bijna geheel en al toe te schrijven aan de inspanningen van John Henry Mackay. Deze tot Duitser genaturaliseerde Schot en individueel-anarchist herontdekte een eeuw geleden DE. Vanaf dat moment stelde Mackay zich niet alleen ten doel om Stirners overige geschriften op te sporen en uit te brengen, maar evenzeer om hem te rehabiliteren na alle marxistische kritiek. Jammergenoeg is de biografie die hij in 1898 van Stirner publiceerde onbevredigend. Niettemin stimuleerde het boek ontegenzeggelijk de al in die tijd op gang gekomen belangstelling voor de ontrafelaar van alle metafysica, zelfs die van Feuerbach dat de mens zijn eigen goden schept.

Hoewel Stirner door de activiteiten van Mackay aan de vergetelheid is ontsnapt, bleef hij niettemin tot op de dag van vandaag een omstreden denker, óók onder anarchisten. Rond de eeuwwisseling zagen anarcho-individualisten als de Fransman Armand en de Amerikaan Tucker hem als een voorloper, maar de meeste anarchisten wisten niet goed raad met zijn opvattingen. Slechts weinigen stelden hem op één lijn met anarchistische tijdgenoten als Proudhon en Bakoenin, want met zijn filosofie van het egoïsme kon de libertaire arbeidersbeweging – die op onderlinge solidariteit gericht was – niets beginnen. Hoe het zij, toen Max Nettlau zich aan de geschiedschrijving van het anarchisme zette, werd Stirner al definitief tot de grondleggers van die politieke stroming gerekend. Eltzbacher bijvoorbeeld had Stirner in zijn in 1900 verschenen studie een volwaardige plaats gegeven als denker over recht, staat en eigendom, temidden van anarchistische aartsvaders als Godwin, Proudhon, Bakoenin, Kropotkin en Tolstoi. En in Nederland had Quack niet anders gedaan.

Ook in deze tijd staat Stirner algemeen te boek als één van de klassieke anarchistische denkers. Zelfs Woodcock, die duidelijk weinig op heeft met zijn denkbeelden en dan ook heel wat meer aandacht aan de overige grondleggers besteed, kan Stirner in zijn geschied-

schrijving van het anarchisme onmogelijk negeren. Maar de vraag of Stirner wel als anarchist beschouwd moet worden is nog altijd niet verstomd. Paterson rekent hem niet tot de anarchisten, Clark daarentegen wèl, al is dat na wikken en wegen. Guérin echter ruimt een belangrijke plaats in voor Stirner omdat volgens hem het anarchisme van Bakoenin doortrokken is van de Stirniriaanse kritiek op kerk en staat. Stirner mag dan een volwaardig anarchist heten in zijn bestrijding van het geloof in autoriteiten en mythen, het probleem hoe coöperatief valt samen te leven op basis van zijn filosofie van het egoïsme, kan niemand naar tevredenheid oplossen. Constandse wijst in dit verband naar Stirners "vereniging van egoïsten", waaruit een element van associatie — en dus van sociale organisatie — zou zijn af te leiden.
Stirner is (weliswaar ten onrechte) in de hoek van het Nietzscheaanse individualisme geplaatst en vergeleken met Kierkegaard, Arvon zag in hem een existentialist en Camus prees hem. Maar ook Mussolini was een bewonderaar van Stirner. De marxist Helms grijpt dan ook onder meer dat feit aan om Stirner als een *proto-fascist* te typeren en hem medeverantwoordelijk te stellen voor de opkomst van het Derde Rijk. Dat verwijt is absurd. Maar men kan moeilijk ontkennen dat ook ultrarechtse aanhangers van een vrije markteconomie en filosofische warhoofden zich met enig recht op Stirner kunnen beroepen en dat ook — bijvoorbeeld in de periode van het Duitse keizerrijk en de Weimarrepubliek — wel degelijk gedaan hebben. Als geen andere anarchist stelt hij tegenstanders van het vrije socialisme schijnbaar in het gelijk, waar hij de anarchie als een oorlog van allen tegen allen voorstelt. Onbetwist heeft Stirner daarom in de negatieve beeldvorming van anarchisme een doorslaggevende rol gespeeld.
Toch blijft DE intrigeren en kan Stirner een plaats in de anarchistische familie niet ontzegd worden. De kracht van Stirner immers, zo stelt Caroll vast, is dat hij met zijn onderzoek van het Ik meteen de grond heeft geëffend voor de studie van het onbewuste. Motieven achter een daad kunnen niet altijd afgeleid worden uit door de dader uitgesproken intenties, veelal hebben ze dieperliggende oorzaken. Was Stirner daarom een voorloper van Freud? Dat lijkt teveel eer, maar zeker is wel dat zijn politieke analyse allereerst *psychologisch* is en zo bezien was Stirner zijn tijd ver vooruit.

LITERATUUR

H. Arvon, Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner. Parijs 1954. — M. ter Braak, Politicus zonder partij. 1934. herdr. 1967. — J. Caroll, Max Stirner, in De volle vrijheid (F. Boenders red.) Brussel/Den Haag 1976. — J. Caroll, Max Stirner. The Ego and his Own. London 1971. — J. Caroll, Break-Out from the Crystal Palace. The anarcho-psychological critique: Stirner, Nietzsche, Dostojevsky. London/Boston 1974. — J.P. Clark, Max Stirner's Egoism. London 1976. D. Dettmeijer (red.), Max Stirner ou la première confrontation entre Karl Marx et la pensée anti-autoritaire. Lausanne 1979. Met bijdragen van o.m. M. Buber, D. Guérin en H. Helms. — P. Eltsbacher, Der Anarchismus. 1900. herdr. Berlin 1977. H.G. Helms, Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Köln 1966. — B. Kast, Die Thematiek des Eigners in der Philosophie Max Stirners. Bonn 1979. — J.F.M. Koenraadt, Van Quack tot Constandse; de receptie van Max Stirner in Nederland. Rotterdam 1986 (doct. scriptie EUR). — J.H. Mackay, Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. 1898. herdr. Freiburg/Br. 1977. — M. Nettlau, Geschichte der Anarchie. Band I. 1925. herdr. Bremen z.j. — R.W.K. Paterson, The Nihilistic Egoist. Max Stirner. Oxford 1971. — H.P.G. Quack, De socialisten. Personen en stelsels. Deel 4. 1897. herdr. Baarn 1977. — P. Spigt, Max Stirner (1806–1856). Filosoof van het absolute protest, in Rekenschap 1971/nr. 1. — G. Woodcock, Anarchism. Harmonds-

worth 1963. Voor Stirner-bijdragen van A.L. Constandse zie het artikel elders daarover in dit nummer. Bovendien verschijnt dezer dagen bij De Vrije Gedachte te Rotterdam, postgiro 4160018, een brochure van Pzisko Jacobs over leven en werk van Stirner (prijs f 9,75 incl. port). Tenslotte verwijzen we voor uitgaven van en over Mackay en Stirner naar Mackay-Gesellschaft. Kurt Zube, Auwaldstrasse 7, D-700 Freiburg/Br., West-Duitsland.

STIRNERS VISIE OP MENS EN MAATSCHAPPIJ

Ferd. van der Bruggen

Het lezen van Der Einzige und sein Eigentum *van Stirner (hierna verder te noemen DE)*[1] *is, hoewel soms boeiend, een moeizame bezigheid. Dit komt door de vermenging van het rationalistisch denken in de traditie van de Verlichting enerzijds en anderzijds het streven naar het uiterste, het grijpen naar de sterren voorbij de aardse werkelijkheid, welk streven zo eigen was aan de Romantiek van de eerste helft van de vorige eeuw.*

Stirner verkeerde in de Berlijnse kring van "die Freien", oud-leerlingen en adepten van Hegel, die zich echter geleidelijk van hun leermeester hadden losgemaakt (maar niet van zijn duistere en komplekse taalgebruik. Die Freien volgden opvattingen van Feuerbach, dus atheïstisch, rationeel kritisch, méér gericht op de konkrete werkelijkheid dan op het bouwen van abstrakte denksystemen. Stirner zette deze tendens door tot het uiterste: voor hem geldt slechts het konkrete, individuele als het werkelijke en belangrijke. Hier zien we een eerste paradox: Stirner tracht met beschouwingen op een tamelijk hoog nivo van abstraktie pleitbezorger te zijn voor het konkrete en individuele. Met het algemene en abstrakte verwerpt hij het absolute, het volstrekt en eeuwig geldende.
Maar we zien in DE vaak, dat het leven van het spraakgebruik sterker is dan de leer: hij gebruikt dikwijls het woord "absoluut" in positieve zin en claimt voor sommige van zijn stellingen een absolute gelding. Dit is echter heel begrijpelijk, omdat we in die tijd in Duitsland bij veel kunstenaars en denkers het romantische streven naar het absolute zien. Zo trekt Stirner het kritisch relativeren van dogma's, normen en waarden door tot een absoluut relativeren van alles. Maar omdat deze verabsolutering van het relativeren ook geen dogma mag worden, moet het relativeren worden gerelativeerd: een tweede paradox. Na de dogma's te hebben vernietigd door fundamentele kritiek, lossen het relativeren en de kritiek zichzelf op.
Een volgend probleem bij het lezen van DE, dat toch al moeilijk is door de "Hegeliaanse" zinsbouw, is het feit, dat Stirner veel woorden en dan vooral sleutelwoorden in zijn redeneringen meerzinnig gebruikt. Persoonlijk vind ik – maar ik ben allergisch voor dergelijk vaag taalgebruik – sommige bladzijden van DE daardoor onbegrijpelijk.[2]
In dit artikel zullen we het veelzinnig gebruikte woord "Eigentum" dan ook nader (moeten) bekijken.
Een typisch romantische trek, die Stirner gemeen heeft met enkele andere radikale Freien, is het gemis aan pragmatiek, aan werkelijkheidswaarde in de ideeën. Als een beschouwing haaks blijkt te staan op de werkelijkheid, in die zin dat zij noch steun daarin vindt noch ooit te realiseren is, dan is dat erg voor de realiteit, maar de gedachte

blijft onverkort gehandhaafd. Stirner heeft zich altijd afzijdig gehouden met de praktische politiek; DE is geen agitatorisch geschrift, ook al is de inhoud nog zo revolutionair.[3] In de schaarse momenten, dat Stirner aansluiting zoekt bij de realiteit verdwijnen de sporen van revolutie en komt de vriendelijke, wat bedeesde en wereldvreemde leraar van een meisjesschool te voorschijn.
Maar genoeg negatiefs over Stirner en zijn DE! De moeizame lektuur is soms toch ook wel boeiend. Na het lezen van taaie en onduidelijke bladzijden verrast ons af en toe een treffende en puntig geformuleerde gedachte. Geen wonder, dat Nietzsche veel in Stirner kon waarderen; soms is de stijl van laatstgenoemde zo literair en aforistisch, dat Nietzsche in DE een voorloper van het eigen werk kon zien. Maar ook dit literaire heeft een keerzijde: zoals ook bij een goed gedicht schuiven bij de aforismen van Stirner meestal enkele betekenislagen over elkaar. Verderop in dit artikel zal uitvoerig worden stilgestaan bij de bekende zin "Ich hab' Meine Sache auf Nichts gestellt"[4], die in verschillende betekenissen op verscheiden nivo's heel verschillende grondgedachten van Stirner blijkt weer te geven. Het zal uit deze inleiding duidelijk zijn, dat de uitspraken en bedoelingen van Stirner heel verschillend kunnen worden geïnterpreteerd.

LIBERALISMEKRITIEK

DE is het best te begrijpen als we het boek zien in zijn historische kontekst én ervan uitgaan, dat Stirner zich afzet tegen alles en iedereen, de ene keer door ergens fel tegenin te gaan, dan weer door een gedachtenlijn door te trekken tot het uiterste. De kring van de Jong-Hegelianen en vooral de Berlijnse "Freien" hadden zich al verzet tegen Hegel[5] en de gangbare stromingen in de Duitse filosofie. Stirner gaat verder. Hij zet zich ook af tegen de in die kring heersende opvattingen van Feuerbach (vooral zoals deze met enkele aksentverschillen werden voorgestaan door theoloog en filosoof Bruno Bauer, een belangrijk persoon in het gezelschap van de Freien) en tegen het opkomend liberalisme.
Verder polemiseert hij met Proudhon en Weitling en voortdurend valt hij vanuit de geest van Feuerbach het christendom in al zijn uitingen aan.
Ludwig Feuerbach (1804–1872) had in *Das Wesen des Christentums* (1841) betoogd, dat god een projektie is van de menselijke verwachtingen en verlangens. Zo'n zelfgekreëerde projektie moet worden overwonnen: zij is niet reëel en niet waar. Als hoogste bron van realiteit en waarheid en daarmee als zedelijk kriterium stelde Feuerbach de "mensheid". En hieronder verstond hij niet zozeer alle mensen in verleden, heden en toekomst, maar veeleer het wezen van de mens als soort.
Het zedelijk beginsel dat als kriterium kan gelden, ziet Feuerbach in het in ieder mens aanwezig streven naar geluk. Zedelijk goed is datgene wat ons geluk positief beïnvloedt; in beginsel is dat het volgen van een neiging. Het is rationeel juist daarbij àlle neigingen te volgen en niet slechts één (soort) ervan, omdat we dan het slachtoffer van die éne allesoverheersende neiging zouden worden. We moeten rekening houden met het geluksstreven, met de neigingen van de andere mensen, omdat in hen immers ook de mensheid is gerealiseerd.
Tot zover enkele opvattingen van Feuerbach, die voor Stirner uitgangspunten zijn voor de volgende uiteindelijk afwijkende gedachten. Als het godsbegrip niet reëel en niet waar is, dan ook het begrip mensheid: ook dàt is een abstractum dat in de lucht hangt, een door de mensen zelf gekreëerd idee,

een idool. De begrippen god, mensheid, maar ook recht, staat, zedelijkheid, gezin zijn volgens Stirner "spookbeelden", idées fixes en de daaruit afgeleide normen zijn "dogmatiek van bezetenen". Het erge is, dat men zich soms wel ontworstelt aan een instituut (bijv. het gezin), maar niet aan het begrip als geldende waarheid. Men blijft beladen met het spookbeeld en krijgt dan bovendien een slecht geweten.
Alleen het konkrete, het individuele is reëel, stelt Stirner. Er is geen god, geen mensheid, geen recht, zede of plicht boven mij geplaatst als realiteit: "Mir geht nichts über Mich" ("Mij gaat niets boven mij"). Maar het zou dan ook onjuist zijn zelf iets als waarheid of plicht boven mijzelf te plaatsen: mijn gedachten zijn van mij en ik moet niet zo'n eigen gedachte, die zich als "vrije gedachte" van mij losmaakt, tot mijn meester verheffen en er de slaaf van worden. Dan is het nog beter gedachtenloos te zijn, zegt Stirner.
Zeer uitvoerig keert Stirner zich tegen het opkomende *liberalisme* in Duitsland. Deze loot van de Franse revolutie kwam in het konservatieve Pruisen maar langzaam tot ontwikkeling: het zou nog tot maart 1848 duren voor er een beduidende kentering in de feodale verhoudingen kwam. En toch wees Stirner al enkele jaren tevoren op zijns inziens onjuiste en zwakke punten in datgene wat door progressieve schrijvers en politici werd nagestreefd. Het liberalisme bevrijdt niet echt; in de plaats van de tot dusver overheersende figuren als god, kerk, monarch, landheer, komen andere normen en regels, die dan wel van menselijke en wetenschappelijke aard zijn, maar even abstrakt en generaliserend. Hoe meer respekt men heeft voor dergelijke geheiligde opvattingen, ook van liberale huize, des te minder vrijheid is er voor het individu. Omdat het liberalisme tezeer uitgaat van de gelijkheid, is het een fiktie van de vrijheid. Stirner analyseert het liberalisme in drie richtingen om het des te beter aan te pakken:
– *het politieke liberalisme*, zo ongeveer wat wij nu de parlementaire demokratie op basis van de volkssouvereiniteit zouden noemen. Inderdaad geeft dit macht aan het volk, maakt een einde aan de rechteloosheid onder de monarchie, maakt allen gelijk voor de wet, zodat men vrij en bitter met elkaar kan konkurreren. Maar voor de garantie van vrijheid en gelijkheid beroept men zich op de (bescherming van de) staat en daardoor wordt men dan allen slaaf van de staat: het politiek liberalisme kreëert wel een vrij volk, maar geen vrije individuen.
– *het sociaal liberalisme*, zo ongeveer de sociale demokratie als organisatievorm van arbeid en inkomensverdeling. Stirner ziet als doelstelling van het sociale liberalisme de gelijkheid van bezit en inkomen. Hij stelt vast, dat er een grote ongelijkheid bestaat en ook wel altijd zal blijven bestaan, als er niet wordt ingegrepen. Door wie? Door de staat dan wel (Stirner maakt weinig of geen onderscheid daartussen) door de gemeenschap? Hoe dan ook: er wordt ingegrepen en dat leidt ertoe, dat uiteindelijk alle bezit aan de gemeenschap/staat toevalt en vandaaruit wordt verdeeld. Er ontstaat dan een kommunistische gemeenschap, waarin alle individuen verworden zijn tot lompengepeupel.
– *het humaan liberalisme* is als het ware het sociaal-kulturele of ook wel het ethische aspekt van een en ander. Dit zou volgens Stirner ernaar streven dat de gemeenschapsgenoten eensgezind zijn, en zowel daartoe als daardoor gelijk. Dat betekent dan dat niemand "bijzonder" mag zijn: het individuele afwijkende moet worden onderdrukt. Overigens is het opmerkelijk, dat Stirner de uitgangspunten van het humaan liberalisme toeschrijft aan Feuerbach. Uit deze afwijzing van toentertijd heersende meningen[6] komen de eigen op-

vattingen van Stirner te voorschijn.

HET KONKRETE INDIVIDUELE IK

Grondslag en ook het feitelijk startpunt van Stirners beschouwingen is de zelfbevestiging (Selbstbehauptung), handhaving van mijn konkrete Ik-heid als onafhankelijke persoonlijkheid. In dit tamelijk vage begrip zijn twee facetten te zien. Allereerst: de handhaving van het konkrete individuele tegenover de gemeenschap, de "anderen" en hun sociale druk, in de sfeer van: Ik moet me staande houden, mijn Ik is voor mij het belangrijkste. "Als het goed is voor mij, is het goed. Het kan best zijn dat het niet goed is voor de anderen. Dat is hun zaak en niet de mijne; laten ze het zelf maar uitzoeken."

De gevoelens en gedachten van zelfbehoud en zelfbevestiging krijgen dus de hoogste, zelfs absolute proriteit tegenover die van socialiteit. Dat deze laatste toch niet helemaal uit het zicht verdwijnt, zullen we pas op het einde van onze tocht door Stirners gedachtenwereld kunnen zien. Ten tweede bergt het begrip zelfbevestiging ook, als het meer positieve aspekt ervan, het idee van de "Eigenheid" in zich. Uit de kontekst van DE is op te maken, dat hiermee wordt bedoeld: de bijzonderheid van de individuele persoon, de uniekheid. Mijn persoonlijke uniekheid heeft ook weer twee zijden, want ik kan en behoor[7] van mijn unieke leven (te) genieten, maar die uniciteit legt mij ook een soort verplichting[7] op deze te kultiveren. In aanleg ben ik veelzijdig en in mijn leven laat ik die veelzijdigheid ook blijken: ik profileer mezelf als een bijzonder persoon en trek me niets ervan aan of anderen mij vreemd of excentriek vinden. Ik ben ik, en hoe ik mezelf "invul" gaat alleen mij aan.[8]

Ik meen, dat Stirner als het uiteindelijke doel van de zelfhandhaving en uniciteit het "genieten van het eigen unieke leven" (Selbstgenuss) ziet. Dit begrip krijgt in DE ook nog een onverwachte dimensie, waardoor het de poort tot een vorm van samenleving wordt.

Hoe kunnen we als individuen deze Selbstbehauptung en Eigenheit realiseren? Stirner stelt als eerste en belangrijkste voorwaarde dat ieder individu een zo groot mogelijke vrijheid heeft. (Hoewel hij eerst spreekt over een "absolute vrijheid", trekt hij deze woordkeus later in DE in, want ook "absolute vrijheid" is een abstrakt idee, een spookbeeld.) De zo groot mogelijke vrijheid is "om te zijn wie ik wil zijn". Dit betekent dat men zichzelf als individu moet bevrijden. Bevrijding door anderen, wat hij "emancipatie" noemt, wijst Stirner af.

Je moet jezelf bevrijden uit de heerschappij van algemene begrippen en normen, omdat je door die heerschappij vervreemd bent van je eigen zelf. De grote heersers, die het Ik moet overwinnen, zijn achtereenvolgens:

– De afstompende en allen gelijkmakende opvoedingsmethoden en de resultaten daarvan: je moet je ontdoen van de door ouders en andere opvoeders opgedrongen geestelijke bagage.[9] Om zelf het heersen van de opvoeding te overwinnen moet iedereen vanaf de vroegste jeugd moed, onbuigzaamheid en eigenzinnigheid (Trotz) verwerven. Om volwassen te zijn moet het individu uitsluitend de eigen gedachten, wensen en behoeften volgen. Vooral de sexuele moraal neemt Stirner in dit verband op de korrel.

– Het bijgeloof en de vooroordelen van de kerk, voor Stirner in DE geïdentificeerd met het christendom. Als atheïst uit de school van Feuerbach bestreed hij overal "het duivelse werk van de goddelijke stem". Iedereen moet in deze zaken een "vrije geest" hebben.

– De keuze-beperkingen en de dwang

door de staat, ook de liberale en demokratische staatsvormen. De staat is immers de ordening van de afhankelijkheid van de burgers. Wij worden onderworpen aan besluiten, waaraan we niet zelf hebben meegewerkt. De staat stelt vast welke handelingen misdadig zijn. En de zittende regeerders noemen iedere vorm van rebellie een misdaad, die zij moeten onderdrukken.
Opmerkelijk is hierbij, dat Stirner geen (duidelijk) onderscheid maakt tussen de staat en de geordende maatschappij, ook als die ordening in vrijheid plaats heeft. Hij wijst namelijk iedere binding aan besluiten van anderen af, maar ook aan eerdere eigen besluiten: "Wat ik gisteren besloot, bindt mij heden niet meer".
– Als laatste kategorie van vreemde heersers noemt Stirner nog de uitbuiters, de rijken die de arbeiders benadelen, de grootgrondbezitters die de boeren uitzuigen. Hij trekt van leer tegen onrechtvaardige verdeling van produktie- en konsumptiemiddelen. Enerzijds betoogt hij, dat door de slechte verdeling van inkomens velen in hun mogelijkheden tot Selbstgenuss worden beperkt, anderzijds verwijt hij de arbeiders en boeren, dat zij zich laten uitbuiten, dat zij te weinig egoïstisch zijn.
Tot slot van deze paragraaf aandacht voor de bekende spreuk, waarmee Stirner zelfs zijn boek opent: "Ich hab' Meine Sache auf Nichts gestellt" ("Ik heb mijn zaak op niets gesteld").
In het voorwoord blijft deze zin nog onuitgewerkt. Wél wordt over de idées fixes god en mensheid gezegd, dat zìj Ihre Sache auf Nichts hebben gezet: men wordt door de kerken opgeroepen op te komen für die Sache Gottes; wij mensen moeten ten behoeve van de zaak gods strijden, maar god doet niets aan zijn eigen zaak! God, mensheid en andere abstrakte ideeën laten ons voor zich strijden: zìj zijn de egoïsten. Laat ik liever zelf egoïst zijn, laat ik dus ook mijn zaak op niets stellen...
Helemaal duidelijk wordt de betekenis van de zin niet. Het voorwoord van DE is ook zo te lezen, dat Sache samenvalt met doel, waarbij dan "die Sache auf Nichts" de sfeer krijgt van doel in zich. De slogan zou dan de betekenis krijgen: ik beschouw mezelf als doel-in-zich, ik heb mijn doel in mijzelf. Hiermee komt een tweede betekenislaag, elders in DE, overeen, waarbij uit de kontekst kan blijken, dat Stirner bedoelt: ik erken geen doelstelling buiten mij, voorzover ik deze niet zelf heb bepaald.[10]
Een derde betekenis doemt op waar Stirner de verhouding van het Ik tot (de) anderen verkent. In het kader van mijn zelfbevestiging laat het mij onverschillig wat goed is voor anderen, als het maar goed is voor mij. Met andere woorden: de anderen zijn voor mij niets. Maar evenzeer ben ik dan niets voor die anderen! "Meine Sache auf Nichts" betekent in dat geval dat ik weet tenvolle op mijzelf te zijn aangewezen.

DE EGOÏSTEN EN HUN SAMENLEVING

Bij herhaling roept Stirner uit, dat de vrije onafhankelijke mens een egoïst moet zijn. Ik weet niet, of dit woord in het midden van de vorige eeuw in Duitsland ook de huidige bijbetekenis had van 'halen, hebben en houen', van streven naar materieel bezit. Hoewel Stirner het woord ook wel in die geest gebruikt, ligt het aksent bij hem toch meer op "zijn", op een zijnswijze, dan op "hebben". Wij zouden nu waarschijnlijk eerder spreken van egocentrisme of egotisme.
Stirner wil zeggen, dat de egoïst alles wat waarde heeft op zichzelf betreft, m.a.w. dat zij-/hij-zelf het kriterium bij de beoordeling is, en iets dat aan mijn waarde als individu afbreuk doet, mijn vijand is. Dit laatste formuleert Stirner door de leuze: "Laat je gel-

den!", waarbij hij zich richt tot de uitgebuite arbeiders en boeren. Hier wordt dus het egoïsme gezien als verdedigingsmechanisme tegen die uitbuiting. Deze opvatting van Stirner is aktueel; wij zeggen nu: "Wees assertief!", waarbij we die assertiviteit zien als een basis van geestelijke gezondheid.

"Laat je niet op de kop zitten", niet door belangen van anderen, maar ook niet door abstrakte normen en waarden. Van belangen van "de mensheid" of "het vaderland" hoef ik me niets aan te trekken: het gaat om mijn eigen belang. Dat belang kan meebrengen, dat ik pak wat ik nodig heb (en: pakken kàn), maar mijn grootste belang is, dat ik in mijn uniciteit kán zijn zoals ik wíl zijn. Daarbij brengt het egoïsme ook mee, dat ik mijn wil ieder ogenblik opnieuw kan bepalen: ik word niet gebonden door een besluit van de meerderheid maar evenmin door mijn eerder genomen besluit. Ik verklaar iedere verplichting, die ik niet hier en nu mezelf opleg, nietig. De prijs van dit egoïsme, dit volstrekte individualisme is natuurlijk, dat je eenzaam en alleen komt te staan als eenling.

Constandse zegt (in *Bevrijding door verachting*) dat op dit individualisme geen gemeenschapsleven is op te bouwen. Stirner heeft dit ook ingezien, zij het schoorvoetend. Af en toe is ook bij hem het reële leven sterker dan de romantische leer; hij neemt waar, dat de mens niet geheel buiten een samenleving kan staan. Ieder mens heeft anderen nodig, al was het alleen al om te voorzien in levensbehoeften. Daarnaast heeft ieder mens in meerdere of mindere mate behoefte aan een affektieve relatie met anderen.

Stirner begint het gebruikelijke sociale samenleven af te wijzen door erop te wijzen, dat de gemeenschap/staat zegt gericht te zijn op het "algemeen welzijn". Dit is echter een heel abstrakt doel, een abstrakt begrip, een spookbeeld. Hij stelt in plaats van het sociaal samenleven "Mein Verkehr", waarmee hij de totaliteit van sociale relaties van de egoïst bedoelt. Deze sociale relaties zijn konkreet gericht ofwel op de behoeftenbevrediging van de egoïst, dan wel op haar/zijn genot (Selbstgenuss). In het eerste geval spreekt Stirner over een "vereniging van egoïsten". Omdat deze nauw samenhangt met zijn theorieën over eigendom, spreek ik daarover in de volgende paragraaf. De affektieve relaties, gericht op Selbstgenuss, komen daaropvolgend aan de orde.

Er staan in DE ook enkele meer algemene beschouwingen over de samenleving van egoïsten. Deze samenleving is in beginsel een wereld zonder onderlinge verbondenheid. Er is wél een wederzijdse betrokkenheid, al was het alleen al door het feit dat men tezamen in dezelfde tijd in ongeveer hetzelfde gebied woont. De betrokkenheid zal door ieders assertiviteit en geldingsdrang kompetitief en strijdvaardig zijn, maar er is toch ook respekt voor elkaar.

Stirner is over dit respekt nogal duister. Hij zegt dat hij in de ander ("Jij") de mens respekteert, maar hij noemt in vrijwel dezelfde zin het abstrakte mensbegrip een waardeloos spookbeeld. Uiteindelijk volgt dan de zin: "Jij zelf met jouw wezen bent voor mij waardevol, want jouw wezen... is niet hoger en algemener dan jij, is individueel als jij zelf..."

Een ander kenmerk van de samenleving van egoïsten zal volgens Stirner het individueel machtsevenwicht zijn. Als alle mensen egoïsten zijn, zijn zij principieel gelijk in macht: iedereen moet een zo groot mogelijke vrijheid hebben en die ook aan elke ander laten. Het heersen over een ander zou de eigen vrijheid vernietigen. Stirner werkt deze laatste gedachte niet uit. Ik vermoed dat hij tweeërlei bedoelt; ten eerste: als er ergens inbreuk wordt gemaakt op de totale vrijheid, bestaat deze niet meer, óók niet voor de heer-

ser, ten tweede: de heerser heeft gewoonweg praktisch minder vrijheid, omdat hij zich met zijn onderdaan/onderdanen moet bezighouden. Stirners stelling van het vanzelfsprekende machtsevenwicht lijkt mij uiterst zwak.[11]
In dit verband rijst de vraag welke overeenkomsten en verschillen er zijn tussen de egoïst van Stirner en de Uebermensch van Nietzsche. Vaak immers worden deze spontaan op één lijn gesteld. Dat is niet juist. Inderdaad verheerlijken beiden de vrije, onafhankelijke, krachtige persoonlijkheid. Maar Stirner schrijft daarover alsof iedereen (vooral door opvoeding) zò kan worden. Hij roept ook eenieder op, ook arbeiders, boeren en andere uitgebuitenen, zich door egoïsme de vrijheid te verwerven. Friedrich Nietzsche ziet de Uebermensch daarentegen als een nastrevenswaardige uitzondering: er zijn per generatie slechts enkele Uebermenschen die zich manifesteren ten koste van de Viel-zu-vielen. De Uebermensch voelt voor de anderen, de niet-vrijen slechts verachting.
De egoïst zal, evenals Stirner zelf, aan de anderen assertiviteit en Eigenheit prediken, zodat iedereen zichzelf kan bevrijden: er zijn, naast onverschilligheid, ook positieve gevoelens voor de ander. De Uebermensch zal volgens Nietzsche mogen leven ten koste van anderen, hen uitbuitend en overheersend. Zoals we zagen, wijst Stirner een dergelijke overheersende houding af vanuit de optiek van de noodzakelijke algemeenheid van de vrijheid.

EIGENDOM IS MACHT

Het tweede hoofdbegrip van de titel van DE is nog komplekser dan het begrip "Einzige". Stirner gebruikt "Eigentum" in verscheidene betekenissen en in verschillende kontekst.
De grondbetekenis van "eigendom" is die van "macht": ik heb in eigendom wat ik in mijn macht heb. Daarbij moet worden bedacht, dat volgens Stirner wie macht heeft, ook het recht (de bevoegdheid) heeft. "Bin Ich nur mächtig, dann bin Ich schon von selbst ermächtigt." En ook "Mijn macht is mijn eigendom; mijn macht geeft mij eigendom..."
De vraag "wat heeft iemand in eigendom?" wordt dus "waarover kan iemand haar/zijn macht uitstrekken?" Allereerst, zo betoogt Stirner, over het resultaat van de eigen arbeid. Daarom roept hij arbeiders en boeren op voor het eigen recht op te komen, zich niet te laten uitbuiten en hun macht over de geproduceerde goederen uit te strekken.[12] De arbeider moet het resultaat van haar/zijn arbeid dan ook in de eigen feitelijke macht houden. Vervolgens verwijdt Stirner de eigendom tot alle materiële zaken, die een individu in zijn macht kan brengen: eigendom door okkupatie. De feitelijke macht geeft de bevoegdheid... totdat een sterker individu opduikt!
Dit alles is nog tamelijk triviaal. Anders wordt dit waar Stirner de macht, die een vrije onafhankelijke persoon over zichzelf heeft, óók eigendom noemt. De hierboven al geciteerde zin "Mijn macht is mijn eigendom; mijn macht geeft mij eigendom..." vervolgt met "Mijn macht ben ik zelf en door haar ben ik mijn eigendom." Het is ook een sluitende redenering: het meest in mijn macht heb ik mijn eigenschappen, mijn kapaciteiten, mijn energie, mijn Eigenheit; mijn belangrijkste eigendom ben ikzelf!
Duidelijk is dan ook de betekenis van de zin "Wat te zijn als je de macht hebt, daartoe heb je ook het recht". Als ik iets wíl zijn en ik heb de macht daartoe, dan ben ik daartoe gerechtigd en het resultaat is mijn eigendom. Stirner zegt zelfs dat iemand die een moordenaar wil en kan zijn, dat ook mag zijn. Moord is geoorloofd "als ik het mezelf niet verbied". Hoe konsis-

tent de redenering ook moge zijn, het resultaat geeft wel aan tot welke absurde konklusies de vermenging en identifikatie van de begrippen eigendom, macht en recht voeren.
Recht gaat dus uit van de individuele wil en geldt dan ook alleen voor dat éne individu, dat zover kan gaan als zij/hij macht heeft. Op één plaats gebruikt Stirner niet het Duitse woord "Macht" hiervoor, maar "Gewalt", wat dan wel niet geheel samenvalt met het Nederlandse woord geweld, maar toch wel de bijgedachte "machtsuitoefening met ruwe kracht" heeft.
Hij schrijft: "Gewalt geht vor Recht und zwar – mit Recht!" Een naar de vorm aardig aforisme, maar met een akelige inhoud! Vanuit de gedachte van de eigendom van zichzelf komt Stirner tot de oproep, dat iedereen haar/zijn arbeid, Eigenheit, eigen waarde zo duur mogelijk moet verkopen op de arbeidsmarkt. Voor hem is de arbeid, evenals alle eigendom, dus koopwaar.
In dit verband kunnen we kort ingaan op de diskussie, die Stirner in DE voerde met Proudhon over diens eigendomstheorieën (zie daarover De AS 72). Volkomen onjuist noemde Stirner deze Franse anarchist een "autoritaire kommunist". Er zijn schrijvers, die vooral wijzen op enkele parallellen in de opvattingen van beiden. Ik denk dat de verschillen veel groter en veel fundamenteler zijn. Proudhon stelt immers de gerechtigheid boven alles en plaatst daarom vraagtekens bij de rechtvaardigheid van de eigendom, hetgeen hij dan pregnant formuleert in de slogan "Eigendom is diefstal!".
Stirner geeft met zijn "macht tot okkupatie schept rechtsbevoegdheid" aan de eigendom prioriteit boven iedere vorm van sociale rechtvaardigheid. Parallel lopen de gedachten echter, wanneer zij beiden de arbeiders oproepen op te komen voor hun rechten en speciaal voor de vruchten van hun arbeid; beiden stellen ook, dat de arbeiders dit niet van de staat moeten verwachten, maar zelf ervoor moeten strijden. Bij Proudhon wordt dit tot een stelsel van organisatie van de arbeid, gericht op een verdeling van goederen op grond van de arbeidsprestatie. Stirner denkt, dat opstand, het in eigen hand nemen van het recht, egoïsme, brute "Selbstverwertung des Ichs" de arbeiders en boeren zal helpen. Proudhon wil het geld vervangen door op arbeidsprestaties gefundeerde arbeidsbonnen; Stirner houdt vast aan het geld als het normale ruilmiddel in het verkeer tussen vrije individuen. Proudhon wil de arbeidsproduktiviteit verhogen door samenwerking van de arbeiders, maar Stirner acht individuele kreaties de echte bron van de produktie.
Op dit punt ontmoeten we plots een wat realistischer gedachte bij Stirner, nl. een waarbij de onafhankelijke individuen zich toch maar enigszins aaneensluiten om wederzijds nut te behalen. Hij laat echter dergelijke gedachten, die eigenlijk niet thuishoren in zijn denkwereld, slechts met tegenzin toe en werkt ze niet uit.
Hij noemt deze vrije aaneensluiting van individuen op een drietal plaatsen in DE, overigens in een verschillende kontekst. Allereerst in de diskussie met Proudhon: hij verwerpt het beginsel van samenwerking en ziet vooral heil in de felle konkurrentieslag van de onafhankelijke, zich vrij verkopende en in macht gelijke individuen. Plotseling schrijft hij dan, dat om in de konkurrentie aan ieder gelijke kansen te bieden de konsumenten produktiekoöperaties moeten gaan vormen. Omdat deze gedachte dan weer onmiddellijk wordt losgelaten, kan ik me noch bij de redenering noch bij het resultaat iets voorstellen.
Een andere plaats waar Stirner een "vereniging van egoïsten" voorstelt is bij de bespreking van het probleem, dat je eigendom(srecht) hebt zolang

je de feitelijke macht bezit over een zaak. Om niet alle tijd te moeten verdoen aan het beschermen van je eigendommen zou je tot een vrije organisatie van eigenaren kunnen komen om door afspraken en door samenwerking bij de verdediging je bezit veilig te stellen.[13]

Ten derde biedt Stirner in de paragraaf "Mein Verkehr" een wat uitvoeriger passage vanuit de gedachte, dat ook de volledig vrije individuen niet alles alleen kunnen verwerkelijken om in hun behoeften te voorzien en alle middelen te hebben om van het leven en van zichzelf te genieten. Daartoe kan men zich aaneensluiten, uitdrukkelijk om voor zichzelf nut te verwerven en dus slechts voor de tijd en onder de voorwaarden die nodig zijn om de éigen doelstellingen gerealiseerd te krijgen. Deze "Vereine von Egoisten" zijn als beperkingen van de individuele vrijheid in beginsel tijdelijk en beperkt in doelstelling. Zij moeten een voortdurend-zich-verenigen zijn en niet een gevestigde gemeenschap, want dat laatste zou verstarring en dood betekenen.

Omdat Stirner een absoluut vrijheidsideaal ook een spookbeeld noemt, mogen we hem niet verwijten, dat hij omwille van het nut voor het Selbstgenuss enige beperking van de individuele vrijheid tolereert om daardoor andere vrijheden te verwerven. Vraag blijft evenwel, welke regels van recht, moraal en fatsoen zo'n vereniging van egoïsten in stand kunnen houden. Stirner geeft daarop geen antwoord. Misschien stond hem niet zozeer een vereniging van samenwerkende leden voor ogen, maar meer een bundeling van bilaterale kontrakten.

SELBSTGENUSS EN SOCIALE RELATIES

Daar staat dan de Einzige, het individu zonder verplichtingen zonder normen en waarden, zonder vooruitzicht op een leven na de dood. Hij heeft geen opdracht in het leven en geen verdere bestemming. Hij is zoals hij is...

Stirner geeft dan aan, dat de Einzige moet genieten van deze situatie. Hij moet niet verder streven, niet beter willen worden dan hij nu is. Leef als een bloem die in volle bloei staat en zich ook niet afvraagt waarom, waartoe, hoe lang. Geniet ervan te bestaan, geniet van je Eigenheit, van je assertiviteit, van je positie als vrije onafhankelijke. Geniet ervan te leven, zolang dat kan; en als het leven alleen nog maar lijden betekent, is zelfdoding een goede mogelijkheid. Het "genot" dat Stirner voor ogen staat is geen voortdurend exuberant bourgondisch festijn. Het heeft wel sensuele trekken met af en toe ook erotische facetten (waarbij hij zich keert tegen de christelijke seksuele moraal), maar er zijn aanwijzingen, dat hij in zijn hedonisme ook vormen van ascese betrekt en zegt, dat de egoïst er goed aan doet zijn behoeften en wensen te matigen.

Het is een wonderlijke wending in de gedachtengang van Stirner, dat op dit punt "de andere mens" duidelijker dan in de vereniging van egoïsten naar voren komt. Het is bekend, dat Stirner in al zijn schuchterheid snakte naar genegenheid en vriendschap. En ook in DE schrijft hij dat het individu behoefte heeft aan vrienden. Om zijn gedachtensysteem te handhaven worden deze vrienden dan voorgesteld als "helpers om de eigen kracht te versterken". In alle vrijheid wend ik me tot hen om hen te gebruiken: "We hebben tot elkaar slechts één relatie: die van de bruikbaarheid, van het nut. We zijn elkaar niets verschuldigd, want wat ik u schuldig schijn te zijn, ben ik hoogstens mezelf verschuldigd."

We moeten voor ons Selbstgenuss de ander gebruiken. En het genot daarvan wordt nog verhoogd als er een wederkerige genegenheid is. Daarom moet ik me zelf ook láten gebruiken! Er is dus

een vrijwillige wederzijdse toewending, het begin van liefde, maar bovendien van sociale ethiek.
In deze passages krijgt DE iets vertederends, al is er in het hele boek niets zo opmerkelijk als de opdracht: "Meinem Liebchen Marie Dähnhardt".[14]

NOTEN

1. Gebruikt is de uitgave van Reclam Univsersal-Bibliothek Nr. 3057, Stuttgart 1981; citaten heb ik over het algemeen vertaald, behalve wanneer de Duitse uitdrukking bekend, beeldend of onvertaalbaar is. 2. Een voorbeeld hiervan is het gebruik van het woord "das Geistige" in de paragraaf over het christendom, waarbij de begripsinhoud heen en weer wankelt tussen het psychische, het spirituele, het religieuze. 3. Hoe weinig agitatorisch DE is, blijkt wel uit het feit, dat het de censuur zonder meer passeerde; de censor vond de inhoud te absurd om gevaarlijk te zijn! 4. Stirner gebruikt steeds een hoofdletter bij Ich en de daarvan afgeleide naamvallen; maar soms ook bij voornaamwoorden van 2e en 3e persoon en in het meervoud. Waarschijnlijk wil hij daarmee de vrije onafhankelijke personen aanduiden. Ik volg Stirners voorbeeld niet, tenzij bij letterlijke citaten in het Duits. 5. Velen in deze kring zagen zichzelf als de dialektische antithese t.o.v. Hegel. Na de these van Hegels anti-individualisme wilden zij juist voor het individu opkomen. Bruno Bauer legde daarbij het aksent op de individuele geest als de uitdrukking van de meer algemene geest van de mensheid. 6. De diskussie met Proudhon komt verderop aan de orde. 7. Eigenlijk kies ik hier woorden, die Stirner zou afwijzen: het leven legt mij geen verplichtingen op, er zijn geen regels van behoren, die ik heb te volgen. 8. Het zal duidelijk zijn, dat J.P. Sartre voor deze opvatting van Stirner grote waardering had, ook al vulde hij deze gedachte heel anders in door haar in verbinding te brengen met de sociale verantwoordelijkheid, die de persoon bij alle vrijheid blijft dragen. (zie hierover Constandse, Bevrijding door verachting; pag. 92/93) 9. Hierover schreef Stirner, enkele jaren voor DE, Das unwahre Prinzip unserer Erziehung. 10. Ook voor deze spreuk van Stirner had Sartre grote waardering. 11. Kropotkin heeft in Modern Science and Anarchism erop gewezen, dat Stirner de mensen verdeelt in naar opleidingsmogelijkheden bevoorrechten en gedepriveerden. De bevoorrechten zullen hun monopolie door staatsdwang handhaven. 12. De overeenkomst met opvattingen van Proudhon is duidelijk; het is verwonderlijk, dat beide betrokkenen dit niet zelf zagen. 13. Een goed luisteraar hoort hier de anarcho-kapitalistische privé-legertjes al marcheren! 14. Stirner is korte tijd na de publikatie van DE met haar gehuwd.

NEDERLANDSE ANARCHISTISCHE POEZIE

Sinds enige tijd ben ik bezig met een diepgaand onderzoek inzake de in de loop van de jaren gepubliceerde Nederlandse anarchistische gedichten. Daarbij is gebleken dat het erg moeilijk – en niet zelden onmogelijk – is om aan gegevens betreffende de dichters en de dichteressen te komen. Om die reden verzoek ik de lezers van dit blad mij informaties – hoe summier ook – te verstrekken omtrent de hierna genoemde personen.
P. v.d. Abeelen, Herman Bakhuis, Anna Burger, Willem Dorhuys, Ans W. Emmering, K.A. Fraanje, Jo Groos, Herman J. Haijemaije sr., K.Th. van der Horst, Dries Janse, KAëS, D. Koning, Edward B. Koster, Jacques Krul, PeèS (Piet Sybrandy), Thijs Plantinga. Dries Terwiel, Frits Tingen, Piet van Veen, Han Verkruisen, Eduard van Vliet, S.K. de Waard, Fie Zegerius.
Schriftelijk berichten aan *Pszisko Jacobs*, Dr. Schaepmanstraat 48, 2032 GL Haarlem (023-352995).

DE ACTUALITEIT VAN MAX STIRNER

Rudolf de Jong

*In 1969 werd in Turijn een conferentie gehouden over het anarchisme. De lezingen en discussies werden twee jaar later gepubliceerd (*Anarchici e anarchia nel mondo contemporane, *Torino 1971). Onder de opgenomen beschouwingen is er één van Henri Arvon – die op Stirner promoveerde en over het anarchisme schreef – over de actualiteit van het denken van Max Stirner. Arvon gaat uit van de karakteristiek die Paul Lauterbach van* Der Einzige und sein Eigentum *gaf: een filosofische komeet. Als een komeet verscheen het boek plotseling (in 1845) en verdween weer even snel uit de publieke belangstelling, om echter zoals een komeet op gezette tijden voor korte perioden terug te keren en de aandacht te vragen.*

Arvon onderscheidt vier perioden. De eerste, in de tijd van de publikatie van het boek, was een confrontatie met de filosofie van Hegel en de Hegelianen. Het boek toonde aan dat de Hegeliaanse dialectiek al zijn mogelijkheden had uitgeput. Stirner viel de essentie van Hegel – de Geest – aan en bevond zich precies op de overgang van de speculatieve filosofie naar een filosofie van de actie, zoals die van Marx' elfde these over Feuerbach tot een program werd.
Een halve eeuw later, aan het eind van de vorige eeuw, raakt het boek opnieuw in de belangstelling. Het burgerlijk individualisme beleefde toen zijn hoogtepunt en Stirners Einzige werd herontdekt als voorganger van Nietzsches Uebermensch. Ten onrechte meent Arvon werd Stirner op één noemer met Nietzsche gebracht: de Uebermensch is meester omdat de anderen slaven zijn, terwijl Stirner de slaaf tot de waardigheid van de meester verheft. Dit werd echter door weinigen ingezien. Zo bewonderde Mussolini Stirner, die hij Nietzsche-aans interpreteerde.
Een derde renaissance beleefde Stirner na de tweede wereldoorlog, toen ook Arvon hem ontdekte. Bij hem werd dit verbonden met de totalitaire ervaringen van oorlog en fascisme, die tot een herwaardering van de mens en diens uniekheid leidde.
De laatste terugkeer van het boek ziet Arvon in het heden. Hij gaat daarbij uit van de studie van Hans G. Helms (*Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*) uit 1966, waarin Stirner zeer negatief wordt beoordeeld en verbindingen worden gelegd tussen hem enerzijds en het fascisme en de heersende westerse ideologie van vandaag anderzijds. Verrassend genoeg is Arvon positief over Helms, evenals over de Stirner-kritiek van Marx en Engels, in wiens voetspoor Helms trad. Arvon accepteert de argumentatie van Marx, waarbij Der Einzige wordt verklaard uit de sociale positie van de schrijver. Stirner was het produkt van de Duitse kleinburgerlijke en vóórkapitalistische samenleving. Door het burgerlijke karakter kon hij puur intellectueel zijn en was hij zich niet bewust van de sociale oorsprong van zijn denkbeelden. Vandaar Stirners idee van het soevereine bewustzijn. Daarnaast behoorde hij tot een verdwijnende vóórkapitalistische klasse, aldus Marx. Kortom, Stirner als het prototype van de kleinburger.
Ondanks deze kritiek blijft Stirner bij Arvon recht overeind. Ten aanzien van het probleem van de menselijke vervreemding behoudt Stirner zijn actualiteit. Want al had Marx gelijk met zijn "objectivering" van het denken van

Stirner, de laatste zag terdege in dat ook elke objectivering het gevaar van vervreemding inhoudt. Op dat punt was Marx de gevangene van het positivistische optimisme van de vorige eeuw. Stirner zag de vervreemding als een permanent gevaar. De negatieve dialektiek van de Frankforter School (Adorno, Marcusse, e.d.), waarbij ook het eigen denken ter discussie wordt gesteld, en naar voortdurende vernieuwing wordt gestreefd, sluit dan ook aan bij deze actualiteit van Max Stirner.

Het is de houding van permanente verwerping, die een instelling vereist als Stirners "Ik heb mijn zaak op niets gesteld". Een eenvoudige vreugdekreet, die getuigt van een consequent verzet tegen de complexiteit van de banden die ons aan de samenleving binden.

DE ONWEERLEGBARE DWALING VAN MAX STIRNER

Cees Bronsveld

Wat zijn uiteindelijk de menselijke waarheden? Het zijn de onweerlegbare dwalingen van de mens (Friedrich Nietzsche).

Zoveel is zeker: "der Johann Caspar Schmidt" (1806–1856) was een Duits filosoof. Een "echte" leerling van Hegel (1770–1831) zelfs. Als Max Stirner zou hij in 1844 zijn hoofdwerk Der Einzige und sein Eigentum *publiceren.*[1]
In de jaren '40 van de vorige eeuw was Stirner in Berlijn in het gezelschap van één van de groepjes "hegelianiserende jongeren" verzeild geraakt: "de Vrijen van Hippel". Luwdwig Feuerbach (1804–1872) was toen de belangrijkste filosoof. Deze publiceerde in 1841 zijn studie Das Wesen des Christentums, *een "tamelijk principiële" kritiek op Hegel, waarbij Feuerbach het vooral op diens opvatting van de godsdienst gemunt had.*

In de diskussies tussen "de Vrijen" speelde het begrip *vervreemding* – zo moet *zeker* achteraf worden vastgesteld – een belangrijke rol.[2]
Vóór Hegel had dit begrip vooral een theologische betekenis: God had zich door zijn menswording in de figuur van Jezus Christus van zichzelf "vervreemd". Hegel zou het begrip gaan toepassen in zijn analyses van mens en maatschappij, vooral in zijn *Phänomenologie des Geistes* (1807). Zo wees Hegel er op dat de mens, door zich een maatschappij, een kultuur te scheppen zich van zijn natuurlijke omgeving "vervreemdde"; maatschappij en kultuur werken "vervreemdend" op de mens in. Voor Hegel was dit een onvermijdelijk proces dat hij geenszins negatief beoordeelde. Het losmaken van de natuur maakte het immers mogelijk dat de mens, het individu, zich kon vormen, ontwikkelen, ontplooien. Dikwijls wordt er in dit verband gewezen op de dubbele betekenis van de Duitse term *Bildung*, die zowel *kultuur* als *vorming* betekent.
Eén vorm van deze maatschappelijke vervreemding was, tot op zekere hoogte ook volgens Hegel, de (christelijke) godsdienst. Daar waar Hegel echter het christendom bleef beschouwen als de hoogste vorm van menselijk *ervaren*, zou Feuerbach in zijn kritiek op Hegel het christendom trachten te *verklaren* en daarmee tegelijkertijd als een scha-

delijke vorm van vervreemding te ontmaskeren. "Zoals de mens is, zo stelt hij zich God voor", stelde Feuerbach: in de godsdienst worden menselijke normen, waarden, idealen aan God toegeschreven. In feite staat dus in de godsdienst niet God maar de mens centraal. Feuerbach stelde daarom voor dat dan maar rechtstreeks te stellen en niet via de vervreemd(end)e omweg van het christendom. Niet God, maar "de Mens" was volgens Feuerbach het hoogste wezen.

Het boek van Feuerbach maakte grote indruk, niet in de laatste plaats op Max Stirner. Stirner zou Feuerbachs analyse in zijn, drie jaar later verschijnende, *Der Einzige* in belangrijke mate onderschrijven, al stelt hij dat er niets *verandert* als God door "de Mens" vervangen wordt, waar Feuerbachs positie volgens Stirner op neer komt. Want wat heb Ik met de Mens, om nog maar te zwijgen over de Mensheid, te maken, roept Stirner uit. Het antwoord luidt... *niets*.

Voor Stirner is alles dat het Ik te boven en/of te buiten gaat vervreemd en vervreemdend. Al op één van de eerste bladzijden van *Der Einzige*, aan het slot van de inleidende paragraaf met de veelzeggende titel *Ich hab Mein Sach' auf Nichts gestellt*, trekt Stirner dan ook al zijn konklusie: *"Mir geht nichts über Mich!"*.[3] Moralisten die bijvoorbeeld het altruïsme predikten waren in zijn visie slechts verkapte, *onbewuste*, egoïsten. Volgens een redenering, analoog aan die van Feuerbach stelde Stirner voor omdat dan ook maar toe te geven: alle mensen *zijn* egoïsten. Dat niet (willen) inzien is een vorm, dè vorm wat Stirner betreft, van vervreemding, die bestreden dient te worden.

ANARCHISME

Het is nauwelijks verbazingwekkend dat deze ideeën binnen het anarchisme weerklank vonden. Terecht stelden Bentlage c.s. dat Stirner een *individualisme* vastlegde *dat als basis dient voor elk anarchisme.*[4] Bovendien keerde Stirner zich uitdrukkelijk tegen staat en kerk – zijn uitspraak "die Welt hat nicht eher Ruhe, als bis der letzte König am Darm des letzten Pfaffen hängt"[5] laat daar weinig misverstand over bestaan, waarmee Stirner zondermeer een aantal belangrijke trekken vertoont waaraan men de anarchistische familie pleegt te herkennen.

De vraag echter of Stirner wel of niet tot "het" anarchisme gerekend moet worden is hiermede nog niet beantwoord. Die vraag is sowieso moeilijk te beantwoorden al was het maar omdat het antwoord mede afhankelijk is van de invloed die Stirner en verwante filosofen op dat historisch en kultureel bepaalde anarchisme hadden: "Definierbar ist nur dass, was keine Geschichte hat", schreef Nietzsche.[6] In het geval van Stirner komt daar dan nog eens bij dat het zeer on-stirneriaans lijkt om hem bij welk "isme" dan ook onder te willen brengen.

Hoe het ook zij, in de anarchistische familie is Stirner een buitenbeentje. Wellicht heeft het feit dat Stirner wel in verband werd gebracht met allerlei uitgesproken niet-anarchistische politieke stromingen daar veel mee te maken. De onder Stirner-fans beruchte Hans G. Helms bijvoorbeeld meent dat Stirner invloed had op allerlei tamelijk duistere groeperingen in Duitsland die zondermeer als voorlopers van de nazi's beschouwd dienen te worden[7], terwijl de filosoof Kolakowski, zich mede op Helms baserend, in zijn monumentale geschiedenis van het marxisme schreef: "Op het eerste gezicht lijkt de totalitaire leer van het nationaal-socialisme de antipode van het radikale 'individualisme' van Stirner. Maar juist het fascisme poogde elke historisch gegroeide maatschappelijke band te verbreken en schiep een kunstmatige band tussen individuen, die allen van absolute gehoor-

zaamheid moesten blijk geven op basis van het principe van het absolute egoïsme; de fascistische opvoeding paarde een klakkeloos conformisme aan een asociaal egoïsme: het konformisme was voor het individu het middel om zich in de wereld 'waar te maken'. Stirners filosofie is namelijk niet tegen het konformisme gericht, maar tegen de opoffering van het 'ego' aan een ander hoger doel; zij laat juist een maximale aanpassing aan de wereld toe voor zover de 'enkeling' in zo'n aanpassing maar voordeel ziet. De opstand van de 'enkeling' kan zich in het meest ruggegraatloze servilisme uiten, wanneer de enkeling daarin voordeel ziet, want hij wordt niet gehinderd door 'algemene' waarden of door enige mythe van de 'mensheid'. Daarom is het ideaal van het totalitarisme – de maatschappij als een gehoorzame kazerne, maar tevens als een kazerne waarin elke natuurlijke, historisch gegroeide band vernietigd wordt – geenszins in tegenspraak met Stirners principes. De 'enkeling' moet, als hij authentiek wil zijn, bereid zijn mee te marcheren in willekeurig welke gelederen, als hij denkt daarin meer bevrediging te vinden..."[8]

Deze invloed mag dan, op zijn minst als *mogelijke* invloed, vast staan, er is nog niets mee gezegd over Stirner zelf of zijn intenties, voor zover die dan te achterhalen zijn.

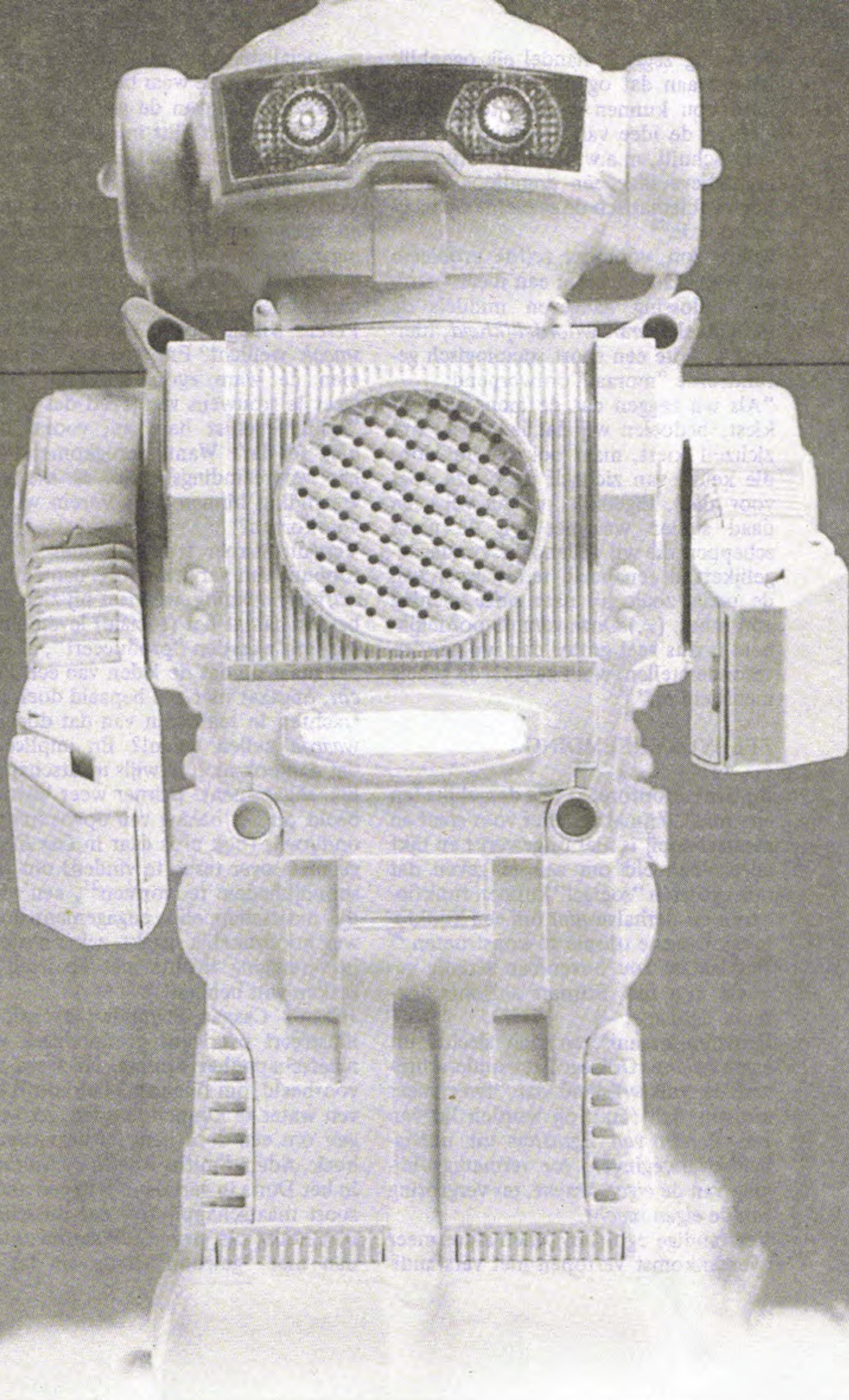
In veel van de anarchistisch georiënteerde Stirner-literatuur wordt, als reaktie op deze marxistoïde kritiek, geprobeerd Stirner voor het anarchisme te "redden", wat doorgaans zeer wel blijkt te lukken[9], al wordt bijkans systematisch voorbijgegaan aan een belangrijke opmerking van de Amerikaanse sociaal-anarchist John P. Clark, namelijk dat Stirner zelf wel als anarchist te typeren zou kunnen zijn geweest, maar dat dat weinig ter zake doet omdat het ge(re)konstrueerde Stirneriaanse anarchisme geenszins logisch uit Stirners egoïstisch individualisme voortvloeit.[10]

Anders dan bijvoorbeeld bij Sartre – van wiens *existentialisme* Stirner *ook* als voorloper beschouwd kan worden[11] – lijkt bij Stirner elk maatschappelijk engagement te ontbreken.

Zo schreef Stirner, naar eigen zeggen, zelfs niet om anderen te overtuigen. Integendeel, hij schreef omdat hij dat "gewoon leuk" vond: "Ich singe, weil – Ich ein Sänger bin. Euch gebrauch Ich dazu, weil Ich – Ohren brauche".[12] Eventuele gevolgen van zijn "gezang" – "gekras" zou overigens een betere typering zijn want "mooi" schrijft Stirner zeker niet[13] – lieten hem siberisch: "(...) Ich schreibe weil Ich meinen Gedanken ein Dasein in der Welt verschaffen will, und sähe Ich voraus dass diese Gedanken Euch um eure Ruhe und euren Frieden brächten, sähe Ich auch die blutigste Kriege und den Untergang vieler Generationen aus dieser Gedankenstaat aufkeimen: Ich streute sie dennoch aus"...[14]

Hoe anders zou Nietzsche reageren op zijn konklusie dat met "de dood van God" de hoeksteen onder de westerse beschaving was weggevallen en alle andere pogingen om een moraal te funderen faalden. Nietzsche voorzag het nihilisme, maar beseffend dat het leven zonder waarden domweg niet geleefd kan worden zag hij dit als een immens probleem dat op de westerse kultuur afkwam. "Stirner rit dans l'impasse, Nietzsche se rue contre les murs", schreef Camus terecht.[15] Nietzsche probeerde de ethiek door de esthetika te vervangen: "Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christentum, nicht mehr unsere Gründe"[16], zou hij in zijn *Fröhliche Wissenschaft* schrijven.

In datzelfde boek opperde Nietzsche tevens de idee van de *ewige Wiederkehr*, een zware last die de mens op zijn schouders zou meetorsen.[17] Want zedelijk beschouwd wil die eeuwige



herhaling zeggen: handel elk ogenblik zó dat aan dat ogenblik eeuwigheidsduur zou kunnen worden toegekend. Ook in de idee van de *ewige Wiederkehr* schuilt, m.a.w. als imperatieve en regulatieve idee een grandioos ethos, hoe problematisch de gedachte op zichzelf ook is.[18]

Sartre zou, voor het zelfde probleem als Nietzsche staande, een meer "aardse" oplossing aangeven middels de individuele *verantwoordelijkheid*, hiermee in feite een soort sociologisch gefundeerde "moraal" ontwerpend:

"Als wij zeggen dat de mens zichzelf kiest, bedoelen wij dat ieder van ons zichzelf kiest, maar ook dat hij door die keuze van zichzelf de keuze doet voor allen. Eigenlijk kunnen wij geen daad stellen waarmee wij de mens scheppen die wij willen zijn, zonder tegelijkertijd een beeld te scheppen van de mens zoals hij naar onze mening zijn moet. (...) Onze verantwoordelijkheid is dus veel groter dan wij zouden veronderstellen, want ze sluit de gehele mensheid in."[19]

ZELFVERVREEMDING

Bij Stirner ontbreekt iets dergelijks ten ene male. Zijn alternatief voor staat en maatschappij is niet uitgewerkt en lijkt alleen bedoeld om aan te geven dat ook egoïsten "sociaal" kunnen funktioneren en derhalve *niet* om een konkrete egoïstische utopie te konstrueren.[20] Dat laatste zou bovendien strijdig geweest zijn met Stirners anti-moraliserende egoïsme.

Egoïsten organiseren zich slechts uit *eigen belang*. Ook egoïsten onderschrijven de volkswijsheid dat "twee meer kunnen dan één"; zij worden lid van een *Verein van Egoisten* uit nuttigheidsoverwegingen, ter vermenigvuldiging van de *eigen kracht*, ter vergroting van de *eigen macht*.

Verstandige egoïsten zullen aldus meer overeenkomst vertonen met verstandige socialisten dan met domme egoïsten. Het principe waar het sociaal-anarchistische idee van de *vrijwillige* associatie op berust lijkt mij niet veel van dat van een stirneriaanse vereniging te verschillen.

Voor het overige roepen Stirners ideeen over zo'n *Verein* eigenlijk alleen maar vragen op. Waarom zouden bijvoorbeeld bewuste egoïsten slechts met andere bewuste egoïsten in een *Verein* willen zitten? Een kwestie van *smaak* wellicht? En waaraan herkent men de ware egoïst eigenlijk? Hoe weet je trouwens van jezelf dat je een "echte" egoïst bent en, vooral hoe *blijf* je dat? Want, terugkomend op het vervreemdingsbegrip, is die vervreemding binnen zo'n Verein wel te voorkomen?

Vervalt Stirner trouwens niet in het toppunt van vervreemding, namelijk in *zelfvervreemding*, wanneer hij zich niet bewust is dat het (sociale) leven automatisch waarden "produceert", al was het maar omdat de leden van een *Verein*, opgezet met een bepaald doel, het trachten te realiseren van dat doel als *waarde* zullen delen!? En impliceert dat dan ook niet dikwijls maatschappelijk engagement? Stirner wees bijvoorbeeld op het belang van opvoeding en onderwijs (ook al is daar in *Der Einzige* niets over terug te vinden) om persoonlijkheden te vormen[21], een visie die maatschappelijk engagement domweg noodzakelijk maakt, zeker als je in je vereniging slechts met egoïsten te maken wilt hebben!

Johann Caspar Schmidts levensloop illustreert overigens de noodzaak van maatschappijhervorming. Hij werd bijvoorbeeld, om financieel het hoofd boven water te kunnen houden, *gedwongen* om een door hem fel bekritiseerd boek, Adam Smiths *Wealth of Nations*, in het Duits te vertalen![22] In een ander soort maatschappij zou dat misschien niet nodig zijn geweest. Waarom zou je dan niet "gewoon" *toegeven* dat de

ene maatschappij wat meer ruimte biedt aan mensen om zichzelf te zijn dan de andere en vervolgens *zeggen* dat je zo'n *andere* maatschappij daarom dan ook nastreeft... een maatschappij die gekenmerkt wordt door *vrijheid* en *gelijkheid*?
Voor Stirner zijn dit slechts "abstrakte begrippen". Leden van een *Verein* zullen daarom geen problemen hebben om iets van hun vrijheid op te offeren, zolang hun *eigenheid* maar niet wordt aangetast.[23]
Het lijkt een woordenspel en volgens mij is het dat ook. Elke egoïst die er naar streeft zichzelf te zijn zal in zijn verzet menselijke waarden ontwikkelen en wellicht realiseren... "Je me révolte, donc nous sommes"... aldus Camus.[24]
In 1907 schreef Gerhard Rijnders in een boekje over Stirner: "Wij zijn atheisten geworden maar... vrome lieden gebleven."[25] Dat is nog steeds zo en ik zie dat ook niet zo een, twee, drie veranderen. Nietzsche zou, na Stirner, vooral benadrukken dat het funderen van moraal een immorele aktiviteit was. Stirner dacht dat het zonder waarden *moest*, een onweerlegbaar standpunt.[26] Stirner dacht echter ook dat het altijd zonder waarden *kon*, hetgeen volgens mij een dwaling inhoudt...

NOTEN

1. Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Reclam, Stuttgart 1981. Hieronder aangeduid als *Der Einzige* (DE). 2. Zie over het vervreemdingsbegrip: W. van Dooren, Vervreemding, een historisch-wijsgerige inleiding, in: P.J. van Strien(red.), Vervreemding in de arbeid, Meppel 1975, pp. 11-23. 3. DE, p. 5. 4. A. Bentlage, A. Hazekamp & J.H. Jansen, Anarchistische kritiek op de bestaande maatschappij, kand. skriptie politikologie, Nijmegen 1984, p. 11. 5. DE, p. 333. 6. K. Schlechta, Nietzsche-Werke II, München 1966, p. 820 (uit: Zur Genealogie der Moral). 7. Hans G. Helms, Die Ideologie der anonymen Gesellschaft, Köln 1966. Helms sluit zich aan bij de kritiek van Marx en Engels in Die Deutsche Ideologie (MEW 3, Berlin 1969), waarvan trouwens maar liefst driekwart van het – flinke – aantal pagina's aan de bestrijding van "Sint Max" – Stirner dus – besteed werd. Zij zagen Stirner vooral als ideoloog van de kleinburgerij. Zie over Marx & Engels' Stirner-kritiek ook: Paul Thomas, Karl Marx and the anarchists, London 1980, pp. 125-174 en voor een kritiek op Marx & Engels bijv.: J.F.M. Koenraadt, Van Quack tot Constandse: de receptie van Stirner in Nederland, doktoraalskriptie filosofie, Rotterdam 1986, pp. 107-115. Terloops zij opgemerkt dat de bibliografie die Koenraadt in zijn skriptie biedt van Nederlandstalige Stirnerpublikaties nogal wat hiaten vertoont, met name m.b.t. Vlaamse publikaties. Een artikel als dat van Mark Lambrechts over Stirner in Potemkin 2 (1978):2/3 had zeker niet mogen ontbreken. Hetzelfde geldt voor een interview met Arthur Lehning dat verscheen in Kladderadatsch No. 7 (jan. 1980), waarin o.a. de verhouding tussen Stirner en Nietzsche aan de orde kwam. Wat Nederland betreft miste ik het Stirner-artikel in De Vrije, 1981/1, pp. 30-41. Bovendien ontbreekt de lezing die Constandse in 1978 op het studium generale van de Erasmusuniversiteit hield (zie noot 2 van het artikel van Joseph Koenraadt elders in dit nummer). 8. L. Kolakowski, Geschiedenis van het marxisme, dl. 1, Utrecht 1980 (oorspr. Parijs 1976), p. 191. 9. Zie bijv. J.F.M. Koenraadt, op. cit., i.h.b. pp. 107-115; B. Kast, Die Thematik des "Eigners" in der Philosophie Max Stirners, Bonn 1979, i.h.b. Kast's par. 5.2, waarin hij de "integratieve tendensen" die uit Stirners egoïstische opvattingen voortvloeien bespreekt. 10. "Although Stirner is an anarchist, there seems to be no essential reason why, on the basis of his egoism, he necessarily should be one", John Clark, Max Stirners Egoism, London 1976, p. 93. 11. Zie bijv. H. Read, Existentialism, marxism and anarchism (1949), in: Herbert Read, Anarchy and order, London 1974, pp. 141-158. 12. DE, p. 331. 13. Menno ter Braak die in Stirner een "verwante ziel" herkende, is vernietigend over de stijl van DE (M. ter Braak, Politicus zonder partij, in Verzameld Werk deel 3, Amsterdam, 2e druk 1980, p. 11). 14. DE, p. 331. 15. Albert Camus, L'homme révolté, n.p. (Ed. Gallimard) 1980 (oor-

spr. 1951), p. 83. 16. K. Schlechta, Neitzsche-Werke II, München 1966, p. 404 (Af. 132). Vgl. idem, pp. 64-65 (Af. 39). 17. K. Schlechta, op. cit., pp. 202-203 (Af. 341). 18. Zie bijv. R.F. Beerling, Nietzsche en de kritiek op de Europese cultuur (1950), in: dez., Van Nietzsche tot Heidegger, Deventer 1977, pp. 63-64. Deze interpretatie is overigens omstreden. Vgl. bijv. C.W. Maris, De schroef van Archimedes: over de onzin van het bestaan bij Kundera en Nietzsche, in: Filosofie en praktijk, 8(1987):1, pp. 11-22. 19. J.-P. Sartre, Over het existentialisme, Utrecht 1980 (oorspr. Parijs 1965), p. 16. 20. Zie DE, vooral de paragraaf getiteld "Mein Verkehr", pp. 231-358. 21. Zie hierover S. Radius, elders in dit nummer. 22. Aldus John Carroll, in: Frans Boenders (red.), De volle vrijheid, Brussel 1976, p. 97. 23. DE, p. 344. 24. "Ik verzet mij, dus wij bestaan". A. Camus, op. cit., p. 36. Vgl. W. v. Dooren, Dialektiek, Assen 1977, p. 43. 25. Gerhard Rijnders, Max Stirner: zijn leven en werken, Zandvoort z.j. (1907?), p. 121. 26. Vgl. Carroll, op. cit., (n. 22) p. 80, schreef de eerder aangehaalde Kolakowski ook "(...) Stirners grondslagen zijn onweerlegbaar (...)".

STIRNER OVER OPVOEDING EN ONDERWIJS

Simon Radius

Max Stirner is bovenal bekend geworden door zijn geschrift Der Einzige und sein Eigentum. *Toch had hij voor het verschijnen van dat boek diverse essays en artikelen geschreven, met name over opvoedingsvraagstukken. In 1898 bundelde John H. Mackay (1864–1933) een deel ervan in de* Kleinere Schriften. *In dit artikel zal ik twee stukken daaruit behandelen en wel het uit 1835 daterende* De wetten van de school *en het in 1842 geschreven* Het onjuiste principe van onze opvoeding of humanisme en realisme.

Het eerstgenoemde stuk maakte deel uit van zijn universitair examen en de lesbevoegdheid voor de vakken geschiedenis, wijsbegeerte, Latijn (Horatius), godsdienstgeschiedenis (o.a. Hebreeuws), en Duitse taal (vervoegingen). Na een schitterend eindexamen aan het lyceum van Bayreuth had hij zich in 1826 direkt laten inschrijven aan de universiteit van Berlijn, om daar colleges bij Hegel te lopen. Daarna ging hij naar Erlangen bij Königsberg. Pas in 1832 laat hij zich opnieuw in Berlijn inschrijven. Hegel is inmiddels overleden en nu moet hij afstuderen bij een hoogleraar, die niet veel opheeft met zijn voorganger. In de loop van 1834 legt Stirner dan de nodige examens af voor de "facultas docendi", zodat hij les kan geven in de hoogste klassen van het gymnasium.
Daarvoor moet ook een scriptie gemaakt worden. Die werd gunstig beoordeeld, maar de stijl was te abrupt, de feiten had hij teveel naar zijn hand gezet, en het geheel was te Hegeliaans. Daarna legt hij de mondelinge examens af en geeft hij zijn proeflessen: die leveren zware kritiek op van de commissie: de les over J. Hus en de Hussieten was inhoudelijk goed, maar te monotoon uitgesproken; elke mogelijkheid tot dialoog met de leerlingen had hij onbenut gelaten en de les was bijna vermoeiend te noemen. Zijn kennis van de wijsbegeerte vertoonde ernstige lacunes. De commissie besloot dan ook hem een beperkte onderwijsbevoegdheid te geven. Daardoor kon hij niet benoemd worden aan een overheidsschool en kon hij alleen terecht bij particuliere scholen. Hij vond een baan bij een instituut voor meisjes in Berlijn en werkte daar tot 1844. Nadien begon

voor hem de uitzichtloze strijd om het bestaan.
Stirners scriptie *De wetten van de school* is ook nu nog interessant om te lezen, erg tegen de draad in voor zíjn tijd, maar ook nog steeds voor de onze. Zijn scriptie leent zich alleen al voor bestudering van de levensloop van een denker, gezien vanuit een ontwikkelingspsychologisch perspektief. Stirners scriptie illustreert hoe de grondstructuur van iemands denken met 25 jaar al compleet aanwezig is, althans in potentie. De rest van het leven is nodig voor de ontwikkeling. Bij Stirner is er geen breuk in zijn denken te bespeuren, zoals dat vaak wel gebeurt bij mensen onder de druk of de invloed van de maatschappelijke positie die zij in de loop van hun leven verwerven. Bij Stirner is alles puur gebleven, misschien de beloning of de prijs voor de maatschappelijke onaangepastheid.
In zijn scriptie zit al zijn afkeer van wetten. Het stuk gaat over de schoolwetten, "maar wetten kun je alleen maar ontlenen aan de natuur van het object". Hij begint dan ook te constateren, dat de schoolwetten wetten zijn voor de leerlingen. Ze zijn gemaakt door de leraren, die ook de cijfers bepalen, de manier waarop zij hun lessen organiseren, en ook het hele onderwijs wordt door hen bedacht. Dat zijn alleen nog maar constateringen, maar dan volgt de droge conclusie die tot in onze dagen nog steeds omstreden is: de leerlingen behoren de wetten te bepalen. Dan volgt een uiteenzetting over een verbluffend vroeg geformuleerd vrijheidsprincipe voor alle onderwijs, dat niet zo maar aansluit bij Pestalozzi of Fröbel die toch vooal op zoek waren naar de beste opvoedingsmethoden en de beste pedagogen. Voor Stirner zijn het de leerlingen (hij filosofeert uiteraard vanuit het voortgezet onderwijs) die moeten aangeven hoe de leraren hun onderwijsdoelen met hen moeten bereiken. De wetten voor de leerlingen, die de orde en de verboden regelen vragen niet om zo'n diepgaande kennis, vindt hij, maar de echte wetten voor de leerling, die object van onderwijs is, kunnen alleen maar de uitkomsten zijn van de analyse van het "leerling-zijn".
Vervolgens beschrijft Stirner de ontwikkelingsfasen, zoals hij die ziet: de realistische fase tot aan de puberteit: een "grondfase" voor de hele individuele ontwikkeling, aan het eind waarvan het kind zijn ander Ik ontdekt "en daarmee ophoudt een ding te zijn". Dan volgt de "idealistische fase", en tenslotte de "egoïstische" van de volwassenheid. De wetten van de school (voortgezet onderwijs) behoren dus bij het pas ontdekte andere Ik van de leerling. Maar "elk Ik" is tegelijk "zender" en "ontvanger". Als zender exterioriseert de leerling alles wat hij/zij in zich heeft, en als "ontvanger" interioriseert de leerling "als een oogst die het binnenhaalt" alles waarvoor zij ontvankelijk is.
Deze twee vormingsaktiviteiten – de gerichtheid op buiten en binnen, op geven en ontvangen, op stellingname en ontvankelijkheid (en beide bij toerbeurt aanwezig bij leraar én leerling) – lijkt nogal tegengesteld zegt Stirner, maar hun fusie, hun wederzijdse overstijging, vormt nu juist dat wat we "opvoeding" en "leren" noemen. Opvoeding en onderwijs zijn voor Stirner dialektische processen, de relatie leraar-leerling vooronderstelt een fundamenteel polair gebeuren.
Deze twee grondgedachten: de leerling bepaalt het leerproces, en het dialektisch karakter van opvoedings- en onderwijsprocédés, zijn in het onderwijs van nu nog allesbehalve algemeen aanvaarde grondbeginselen. We vinden ze voor een deel terug in het Montessorionderwijs, in het Jenaplan, in de Freinetscholen, in de Rudolf Steiner-scholen, en binnen de anti-autoritaire experimenten, maar het blijft alles mondjes-

maat. De basisschool en het idee van de Gesamtschule zijn eerder organisatorische "vernieuwingen" dan inhoudelijke, ook al wordt daar nog zo gewichtig over gedaan, uitzonderingen daargelaten. Het kost dus niet zoveel inlevingsvermogen om te beseffen hoe Stirners "jeugd-ideeën" werden ontvangen. De scriptie is van 1835, en bracht ondanks de Hegel-euphorie bij Stirners studiegenoten geen schok teweeg. De grote man, die de onderwijsdidactiek en methodiek in West-Europa en de VS – tot in onze dagen – zou bepalen werd J.F. Herbart, die de onderscheiding maakte tussen de humanistische vakken (taal en oude talen, literatuur en geschiedenis), en de realistische vakken (natuurkunde en geschiedenis).

LEERPROCES

Stirners visie is ook niet zomaar toepasbaar te maken: leraar en leerling staan in een dialektische uitwisseling. De leraar moet optreden als mediateur, "hij heeft het *'IK'* van een verborgen, onvermoede wereld van rijkdom en het *'Ik'* van het kind wil zich die rijkdom toeëigenen. Dat IK is het gevende, het Ik is het ontvangende." Het gaat niet om een volle emmer die leeggegoten wordt in een lege. In het opvoedingsproces is het IK het gevende, het Ik het ontvangende. Vanuit de onderwijsmotivering gezien is het Ik het gevende, en het IK het ontvangende. Leren wordt alleen leren, aldus Stirner, als die koppeling tussen twee Ikken tot stand komt. Het leerproces, vanuit de leerling gezien, is een koppelingsproces waarbij een leerling op den duur begrijpt dat hij niet het IK van de leraar moet absorberen, maar de inhoud van diens IK, dat alleen maar intermediair is voor *zijn* weg naar de waarheid en de ware vrijheid.

Die verwevenheid van de koppelingen maakt ook, dat Stirner voortdurend weer – stilistisch gezien – de noodzaak ervaart om de kernwoorden met hoofdletters of wijd gedrukt aan te bieden. Die "entente", die "spirituele communie" tussen leraar en leerling is voor Stirner de opzet en het doel van opvoeding en onderwijs, maar dan nog slechts als middel om het eigen ego te ontdekken. Driekwart van zijn scriptie besteedt Stirner aan de uiteenzetting hiervan. In het laatste kwart somt hij – in volstrekte tegenstelling tot wat hij heeft uiteengezet – alle kwaliteiten op die een goede leerling als ontvanger zal moeten hebben, en de leraar die van uitzender, als surveillant en als dresseur!

De school zelf mag, in zijn plaatsvervangende ouderrol en in die van vertegenwoordiger van de staat, eisen dat de leerling de lessen regelmatig bezoekt. Deze flagrante tegenstelling tussen een zelfs in onze tijd nog maar nauwelijks geaccepteerde beschrijving van het echte leerproces en de in traditionele toonaard gezette slotalinea's is heel opmerkelijk. Ook het beroep op de staat en de macht van de school staan haaks op zijn analyse van de school en de staat als dwanginstituten waar het individu zijn "eigenheid" moet inleveren om een goed staatsburger te kunnen worden. De mens moet al heel vroeg zijn eigenheid inleveren, het enige eigendom dat hij van nature heeft!

Maar deze fundamentele functie van de school, als dienaar van de staat, zal pas in de twintiger jaren van onze eeuw door mensen als Wilhelm Reich, Siegfried Bernfeld, Homer Lane, en John Holt worden geanalyseerd! De school als overdrager van de geldende waarden en normen aan de volgende generatie, de fundamenteel-conservatieve functie van de school.

De wending in de slotalinea's van de scriptie kan men met evenveel recht geniaal noemen: Stirner werkt eerst uit hoe het leerproces moet zijn, en in de laatste alinea's legt hij uit hoe het

is. "De school als voorbereider van de gemeenschap" klinkt altijd goed, zeker op een eindexamen. Tenslotte vocht Stirner op dit examen voor een bestaan, en het kon dus nooit kwaad om het bestaande systeem de nodige lof toe te zwaaien, ook al was dit bedoeld als dubbele bodem.

Stirners visie op het leerproces als een reis van twee compagnons door het landschap van het Weten, heeft nu nog steeds niets van zijn geldigheid en betekenis verloren. Ook onze tijd heeft er nog geen toepassing in het groot aan kunnen geven. En dat terwijl we in de periode van de jaren zestig de euforie van de fundamentele onderwijsvernieuwing toch hebben meegemaakt. Dat was toen een heropleving van de visies van de jaren twintig. Zij waren al in 1835 in een notedop geformuleerd door Stirner.

Nog voor Stirner zijn eigenlijk hoofdwerk voltooid had kwam hij tot een nadere uitwerking van zijn theorie over het leerproces in *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus oder Realismus* (Pandora, Münster 1976). Misschien is dit ook ontstaan uit het toenemend inzicht, dat zijn schoolloopbaan tot mislukking gedoemd was. Om in de maatschappij mee te tellen, moet men zijn persoonlijke vrijheid, zijn eigenheid opofferen. Het offer van de particulariteit gaat aan alle maatschappijvorming vooraf en de ontwikkeling van de staat is de verst geëvolueerde samenlevingsgevangenis. Het begrip "status" verwijst al naar de notie van het onbeweeglijke en het statische, naar alles wat niet verandert en aan de echte toekomst ontsnapt. De staatsidee ziet hij nu al als de doodsvijand van de menselijke uniciteit, van zijn particulariteit, kortom van zijn eigenheid. Het concept van de "eigene" ligt al klaar vanaf 1835 en moet alleen nog ontvouwd worden. In 1844 is hij zover.

LITERATUUR

Max Stirner, Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes 'Der Einzige und sein Eigentum, aus den Jahren 1842–1848. John Henry Mackay (red.). Berlin 1915. Herdr. 1976. – Jean Barrué e.a., Max Stirner: de l'éducation. Paris z.j. (Spartacus) – Joel Spring, A primer of libertarian education. Montreal 1975.

LOSSE EXEMPLAREN

Zolang de voorraad strekt zijn nog losse exemplaren verkrijgbaar van diverse al verschenen afleveringen van De AS. Men kan deze nummers bestellen door storting van f 5,50 inklusief verzendkosten) per exemplaar op postgiro 4460315 van De AS, postbus 43, Moerkapelle. Uitzonderingen op die prijs zijn nr. 17 (Misdaad & Straf, met teksten van Clara Wichmann) dat f 3,50 kost en nr. 74 (Spanje 1936–1986) en nr. 76 (De sociocratie van Kees Boeke), die beide f 6,50 kosten. Het gaat verder om de afleveringen: nr. 28 (Kropotkin), nr. 36 (Europa), nr. 38) Bedrog van het kapitaal), nr. 41 (Gezondheidszorg), nr. 42/43 (Proudhon), nr. 44/45 (Onkruit & antimilitarisme), nr. 46 (USA), nr. 47 (Geweld), nr. 53 (De staat van de verzorging), nr. 55/56 (Politieke vorming), nr. 57 (Tolstoi), nr. 58 (Koöperaties en kollektieven), nr. 59/60 (Anarchistiese perspektieven), nr. 61 (Marx), nr. 62 (Bart de Ligt), nr. 63 (Anarchie & Avantgarde), nr. 64 (De krisis), nr. 65 (Nationalisme & bevrijdingsbewegingen), nr. 66 (Een libertaire staat?), nr. 67 (Arbeidersethos), nr. 68 (Anarchisme & Utopie), nr. 69 (Nieuwe sociale bewegingen), nr. 70 (Clara Wichmann), nr. 71 (Staatskunst of straatkultuur), nr. 72 (Eigendom), nr. 73 (Technologie), nr. 75 (Macht) en nr. 77 (Verwording).

Zolang de voorraad strekt zijn ook komplete jaargangen van De AS te bestellen. Deze kosten f 12,50 per jaargang. Leverbaar zijn de jaargangen 1982 (nrs. 55/56-59/60), 1983 (nrs. 61-64), 1984 (nrs. 65-68), 1985 (nrs. 69-72) en 1986 (nrs. 73-76). En tenslotte een speciale aanbieding voor verzamelaars: alle nog leverbare afleveringen (zie hierboven) voor f 75,–.

STIRNER EN DE SLECHTE NAAM VAN HET ANARCHISME

Marius de Geus

Max Stirner wordt binnen het anarchisme veelal beschouwd als een buitenbeentje. Men ziet hem als een denker die zich door zijn verzet tegen alle autoriteiten weliswaar onder de anarchisten schaart, maar die anderzijds er buiten valt door zijn egoïstische en amoralistische benadering.[1] *Men is het kortom niet eens over het belang van Stirners werk voor de vorming van de anarchistische politieke theorie. De suggestie wordt wel gewekt dat Stirner meer kwaad dan goed heeft betekend voor het anarchisme en dat de negatieve beeldvorming die er over anarchisme bestaat in sterke mate is beïnvloed door Stirners gedachtengoed. De vraag rijst wat hiervan waar is. Heeft Stirner het anarchisme een slechte naam bezorgd?*

Laten we voor de beantwoording van deze vraag eerst kort ingaan op de theorie van het individueel anarchisme van Stirner. We kijken achtereenvolgens naar diens individualisme, egoïsme en amoralisme.

Het individu is de centrale eenheid van denken bij Stirner. Zijn ideaal is een onafhankelijke mens die alle ruimte heeft voor zelfontplooiing en ontwikkeling van het ego. Ieder mens is uniek en heeft het alleenrecht om te bepalen wat goed voor hem is. De individuele mens en zijn ego vormen de enige maat der dingen. Gezien de uniekheid van de mens behoeft deze niets en niemand boven zich te erkennen. Met zijn stelling "mij gaat niets boven mijzelf!" maakte Stirner duidelijk wat hij bedoelde: alles wat buiten of boven het individu staat is verwerpelijk, zoals religie, maatschappelijke organisaties (bijv. politieke partijen) en vanzelfsprekend de staat.

Uit dit compromisloze individualisme vloeit Stirners onbeperkte egoïsme voort. Waar de individuele mens alle maat der dingen is, is het logisch dat alleen de eigen wensen en verlangens bepalend zijn voor het gedrag. Duidelijk komt dit naar voren in Stirners behandeling van recht en eigendom. Privé-eigendom bestaat volgens hem bij de gratie van het recht.[2] De Staat garandeert door het rechtsstelsel de aanspraken van de mensen op eigendom. Maar volgens hem vloeit eigendom niet voort uit de staat, maar uit de mens en diens macht of kracht zelf.[3] Alleen de mens zelf bepaalt derhalve wat zijn rechten zijn en hoeft daarbij met de anderen geen rekening te houden.[4]

Hieruit volgt dat Stirner respect voor de eigendom van een ander niet nodig vindt. Tot welke eigendom is de mens dan gerechtigd? "Zu jedem, zu welchem Ich Mich ermächtige".[5] Dus wat men in staat is te bemachtigen, mag men zijn eigendom noemen.[6] Stirner is dan ook een tegenstander van gemeenschappelijke eigendom. Hij valt Proudhon aan omdat deze het eigendom aan de gemeenschap wil overdragen, die het dan moet verdelen naar de bestaande behoeften. Dit schept volgens Stirner een nieuwe afhankelijkheid: het individu moet maar afwachten wat de gemeenschap hem toebedeelt. De egoïst daarentegen kan nemen wat hij nodig heeft.[7]

Een ander voortvloeisel van Stirners volstrekte individualisme is zijn amoralisme. De zelfverwerkelijking van het individu is het enige dat bij hem telt en daarvoor moet het morele gedrag van de mens wijken. Zedelijk gedrag, naastenliefde, broederschap en wederzijdse steunverlening zijn volgens hem slechts religieuze verschijningsvormen. Het feit dat Proudhon zich verzet tegen

egoïsme doet Stirner af als christelijke onzin.[8]
Het individu moet volgens Stirner zijn eigen (egoïstische) weg gaan en zich daarbij niets aantrekken van morele principes. Men hoeft niet te gehoorzamen aan anderen en is aan niemand iets verplicht.[9] Voor het eigendomsvraagstuk heeft dit vergaande consequenties. Dit vraagstuk laat zich volgens Stirner niet zo moeiteloos oplossen als wel wordt gedacht; de eigendomsvraag zal worden opgelost door een strijd van allen tegen allen.[10] Waar dit op uitloopt, laat zich volgens hem niet exact voorspellen, maar de bezitlozen zullen moeten nemen wat hun toekwam.

BEELDVORMING

In hoeverre nu heeft het werk van Stirner het anarchisme een slechte naam bezorgd? Voor een antwoord op deze vraag moeten we aangeven waarom *Der Einzige und sein Eigentum* een negatief beeld over anarchisme mogelijk gemaakt heeft.
Weinig politieke stromingen hebben zo te lijden gehad onder onjuiste interpretaties en negatieve beeldvorming als juist het anarchisme. Belangrijke onderdelen van dat onjuiste en negatieve beeld over anarchisme zijn dat anarchisten chaos en ordeloosheid nastreven, dat anarchisten een voorliefde hebben voor geweld, dat anarchisten een bandeloze zelfverwerkelijking voorstaan en dat anarchisten zich niet gebonden voelen aan morele normen. Wanneer men nu deze facetten van het imago van anarchisme beziet, dan blijkt Stirner ófwel zelf bouwstenen ervoor aan te dragen, of in ieder geval erg weinig afstand ervan te nemen. Dit in tegenstelling tot anarchistische denkers als Proudhon, Bakoenin en Kropotkin.
Stirner geeft om een tweetal redenen voeding aan het idee dat anarchisten chaos en ordeloosheid zouden nastreven. Allereerst bekommert hij zich totaal niet om de gevolgen van zijn uitspraken. Hoe gaat een maatschappij eruit zien waar iedereen neemt wat hij bemachtigen kan (neem en eet!) en waar alleen egoïsme het gedrag van de mensen bepaalt? Het is moeilijk om zich dit als een harmonieuze en vreedzame ordening voor te stellen. Ten tweede besteedt Stirner, behoudens de vage en tegenstrijdige "vereniging der egoïsten", geen serieuze aandacht aan vormen van organisatie. Daardoor maakt Stirner het de critici wel erg gemakkelijk. Proudhon, Bakoenin en Kropotkin ontlenen hun belang juist aan het feit dat zij een geloofwaardig anarchistisch organisatiemodel wisten te ontwerpen: de federatie. Stirner laat het organisatievraagstuk links liggen en bevorderde hierdoor het beeld dat anarchisten op wanorde uit zijn.
Ook het (vermeende) geweldsbeeld van anarchisme vindt een voedingsbodem bij Stirner. Terwijl Proudhon, Bakoenin en Kropotkin zich genuanceerd over het geweldsvraagstuk uitlieten, is dit bij Stirner nauwelijks het geval. Proudhon zocht maatschappelijke verandering door een vreedzame uitbreiding van communale gemeenschappen. Bakoenin achtte geweld niet aanvaardbaar tegen personen, maar alleen tegen maatschappelijke instituties en posities. Terwijl uit de *Mémoires* van Kropotkin een duidelijke voorkeur blijkt voor propaganda, overleg en overreding als te hanteren middelen.
Stirner laat echter van een duidelijke onverschilligheid blijken ten aanzien van het geweldsvraagstuk.[11] Met zijn verklaring van de oorlog van allen tegen allen en zijn oproep aan iedereen om te nemen wat men nodig heeft, haalt Stirner zich het verwijt van een gewelddadige instelling gemakkelijk op de hals.[12]
Een derde beeld dat bestaat over anarchisme is dat anarchisten een bandelo-

ze zelfverwerkelijking zouden voorstaan. Ook dit idee lijkt in Stirners werk bevestiging te vinden. Zoals we eerder opmerkten gaat bij Stirner het individuele ego boven alles en is er niets dat de zelfrealisatie van het individu aan banden mag leggen. Op geen enkele wijze hoeft de mens bij hem aan zijn voorkeuren of wensen een rem te zetten, of zich te laten leiden door andere dan louter egoïstische overwegingen. Het Ik wordt in feite allesbeheersend.
Stirners radicale egocentrisme heeft de geloofwaardigheid van het anarchisme zeker niet bevorderd. Buitenstaanders hebben het anarchisme hierdoor voor kunnen stellen als een doodlopende weg van doorgeslagen individualisme.
Bij Proudhon, Bakoenin en Kropotkin wordt ook nadruk gelegd op wederkerigheid en gemeenschapsgevoel. Bij hen gaat het niet om geïsoleerde individuen maar om de mens als gemeenschapswezen. Zo legde Bakoenin nadruk op vrijheid als sociaal goed; de geïsoleerde mens kan nooit vrij zijn, vrijheid is een zaak van solidariteit, gelijkheid en gemeenschap.[13] Deze anarchisten bepleiten geen onbeperkte zelfrealisatie, zoals Stirner, maar staan zelfontplooiing voor, met respect voor de vrijheid en de waardigheid van de andere gemeenschapsleden.
Een vierde voorstelling van anarchisme is dat anarchisten zich niet gebonden zouden voleen aan morele normen en waarden en een algemene normloosheid nastreven. Opnieuw moeten we constateren dat Stirner niet vrijuit gaat aan dit heersende beeld over anarchisme. We zagen dat hij in verschillende toonaarden een volstrekt amoralisme propageerde. Het individu moet absoluut vrij zijn en hoeft geen enkele sociale verplichting of norm te erkennen. Het zich houden aan bepaalde waarden en normen of aan bepaalde morele criteria is volgens hem uit den boze; het individu is de norm, de mens zelf is het enige aanvaardbare criterium. Ook hier bezorgde Stirner het anarchisme geen goede dienst, zoals Kropotkin later heeft gesteld.[14]
Proudhon, Bakoenin en Kropotkin hebben in tegenstelling tot Stirner vanaf het begin af aan wel het belang benadrukt van morele normen en waarden voor een toekomstige anarchistische maatschappij. Ze lokten niet zoals Stirner de verdenking uit dat het anarchisme normloosheid nastreeft. Deze denkers zagen bijv. de wenselijkheid en noodzaak in van sociale gelijkheid als maatschappelijke norm. Bakoenin verwachtte dat de verandering van de organisatie van de maatschappij in anarchistische zin de moraliteit van de mensen positief zou beïnvloeden. Dat de mensen zich socialer en moreler zouden gaan gedragen door het gezamenlijk werken, het gelijke bezit en de rechtvaardige beloning.[15] Kropotkin gaat zelfs zover te stellen dat bij de mens een zeker moreel gedrag zit ingebakken. Een bepaalde set van morele gewoontes is noodzakelijk aanwezig vanwege het voortbestaan van de soort.[16]
Stirner, de aartsvader van het individueel-anarchisme, heeft weliswaar helder de dwang van kerk en staat aan de orde gesteld, maar een evenwicht tussen het belang van het individu en het belang van de gemeenschap zoekt men bij hem tevergeefs. Zijn extreme individualisme, egoïsme en amoralisme zijn dan ook een dankbaar doelwit om het anarchisme te kunnen bekritiseren.
Het antwoord op de vraag of *Der Einzige und sein Eigentum* een negatief beeld over anarchisme heeft mogelijk gemaakt, is dan ook bevestigend, maar verdient een kanttekening. We moeten niet vergeten dat Stirner in feite maar beperkt schuldig is aan de beeldvorming rond het anarchisme. De echte schuldigen zijn de tegenstanders van het anarchisme die doelbewust hebben gestreefd naar een vertekend beeld van deze theorie, vanuit dé obsessie van de

bezittende klasse, namelijk handhaving van de status quo. Tegen zoveel tegenstand waren ook Proudhon, Bakoenin en Kropotkin niet bestand.

NOTEN

1. Zie bijvoorbeeld John P. Clark, Max Stirner's Egoism, p. 94, Freedom Press 1976. Met hem ben ik het van harte eens: "Thus while he is an anarchist in the sense that he opposes domination of the individual by the state and authoritarian morality, his anarchism is of the most inconsistent and contradictory type". 2. Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, p. 278, Reclam Verlag, Stuttgart 1981. 3. Der Einzige, p. 206: "Nur deine Gewalt, deine Macht gibt Dir das Recht". 4. Der Einzige, p. 208/209: "Ich entscheide, ob es Mir das Rechte ist: ausser Mir gibt es kein Recht. Ist es Mir recht, so ist es recht (...) Dies ist das egoistische Recht, d.h. Mir ist's recht, darum ist es Recht." 5. Der Einzige, p. 284. 6. Der Einzige, p. 285: "Was ich brauche muss ich haben und will Ich Mir verschaffen". 7. Der Einzige, p. 287. 8. Der Einzige, p. 277/278. 9. Der Einzige, p. 215: "dass ich keine Pflicht anerkenne". 10. Der Einzige, p. 288: "Genug, die Eigentumsfrage lässt sich nicht so gütlich lösen, als die Sozialisten, ja selbst die Kommunisten träumen. Sie wird nur gelost durch den Krieg Aller gegen Alle". 11. Zie ook George Woodcock, Anarchism, p. 88, Penguin Books, Middlesex 1975. 12. Zie ook Der Einzige, p. 286. 13. Michael Bakunin, Selected Writings, p. 147-149, edited door Arthur Lehning, Grove Press, New York, 1974. 14. Peter Kropotkin, Anarchism, p. 115, in The essential Kropotkin, edited by E. Capouya en Keitha Tompkins, Liveright, New York 1975. 15. Michael Bakunin, Selected Writings, p. 68. 16. Kropotkin's Revolutionary Pamphlets. Anarchist Communism, p. 73, edited by R. Baldwin, Dover Publications Inc., New York, 1970. "No society is possible without certain principles of morality generally recognized".

ANTON CONSTANDSE OVER MAX STIRNER

Joseph Koenraadt

De filosofie van Stirner geldt algemeen als de inspiratiebron van het individueel-anarchisme. Deze ideeën worden echter slechts met grote moeite, zeer terughoudend en met vele reserves als passend in de anarchistische traditie gewaardeerd. Aan dit laatste is ongetwijfeld het aantal meningen over de betekenis van Stirners denken debet. Men treft in Nederland over Stirner nogal wat uiteenlopende beoordelingen, kwalificaties en typeringen aan. Sommigen zijn van mening dat het gedachtengoed van Stirner staat voor een absurd egoïsme; een extreem individualisme; een a-sociabele, een immorele, een atomistische of een wereldvreemde theorie. Anderen beoordelen zijn ideeën als nihilistisch, utopisch of te radicaal. Daarnaast zijn er dan nog mensen die Stirners opvattingen begrijpen als een pleidooi voor fascisme en terrorisme. Al met al geen constructieve, maar negatieve waarderingen die, als de indruk juist is, min of meer zijn te herleiden tot de kritiek van Marx en Engels op Stirner in Die deutsche Ideologie. *Waarbij dan terzijde, kan worden opgemerkt, dat de kritiek van Marx en Engels stoelt op het helemaal niet, of het niet helemaal begrijpen van Stirners opvattingen, en dat nagenoeg alle punten van kritiek te weerleggen zijn.*

Tot zover enkele opmerkingen met betrekking tot de wijze van beoordelen van Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* in het algemeen. Meer precies

wordt in dit artikel gekeken naar de Stirner-opvattingen van Anton Constandse. Voor wat betreft de aandacht voor Constandses interesse in Stirners ideeën als toelichting het volgende.
Anton Constandse heeft, daarover bestaat niet de minste twijfel, op een indrukwekkende manier in woord en daad de anarchistische gedachte uitgedragen. Terecht geldt hij in Nederland als een niet te verwaarlozen representatieve factor van de libertaire stroming. Bovendien is en wordt Constandse ook buiten die kring als zodanig gerespecteerd, gewaardeerd en gezien. Met andere woorden zijn mening legt gewicht in de schaal en telt. Voorts, zo blijkt, is Constandse in absolute zin de belangrijkste publicist over Stirner.[1]
In het werk van Anton Constandse zijn talrijke verwijzingen, kortere en langere uitweidingen, tussenwerpsels en terzijdes over de opvattingen van Stirner te vinden. Daarnaast heeft Constandse in een aantal grotere artikelen meer specifiek aandacht aan de betekenis van de filosofie van Stirner besteed.[2] Hoewel tegen de achtergrond van het totale volume van Constandse publikaties de omvang van zijn Stirner-geschriften bescheiden is, kan gesteld worden dat er sprake is van een min of meer structurele interesse voor Stirner in plaats van een incidentele. Die belangstelling correspondeert overigens met de meer manifest libertaire fasen in het denken en het doen van Anton Constandse, dat wil zeggen de periode tussen de twee wereldoorlogen en het tijdvak van de laatste twee decennia.
Uit het werk van Constandse springt één aspect duidelijk naar voren: ondanks de nodige nuanceringen die zijn aan te brengen, staat zijn sympathie voor èn zijn affiniteit met het denken van Stirner vast. Het kan haast niet anders dan dat het Stirneriaanse denken direct of indirect een belangrijke, zo niet een beslissende, factor is geweest voor de geestelijke ontwikkeling van Constandse.
Al jong wendt Anton Constandse zich tot het anarchisme, onder andere door de ideeën van Ibsen en Nietzsche. Is de eerstgenoemde zeker beïnvloed door Stirner, de geschriften van Nietzsche bevatten krachtige aanwijzingen die een verregaande schatplichtigheid aan Stirner doen vermoeden. De koppeling tussen Stirner en Nietzsche maakt Constandse al als twintigjarige. Deze koppeling keert frequent terug in Constandses Stirner-besprekingen. Enerzijds om de verwantschap van Nietzsche met Stirner te adstrueren, anderzijds om het fundamentele verschil in betekenis van beide individualistische theorieën te benadrukken. Concludeert Constandse in deze, dat de èèn, Nietzsche, het elitaire, aristocratische individualisme propageert met de Uebermensch als utopisch ideaal; de ander, Stirner, met zijn aanhoudend en indringend protest tegen elke vorm van knechtschap, onderdrukking en uitbuiting, oproept tot vrijheid voor het proletariaat.
Constandse geeft weliswaar een onjuiste interpretatie van Stirners denken op dit punt, omdat Stirner ondubbelzinnig de vrijheid tot handelen en denken bepleit zonder zich op enigerlei wijze te beperken tot èèn individu of een bepaalde groep van individuen, maar hij onderkent de emancipatorische betekenis van Stirners anti-explotatiedenken.

FEUERBACH

Het is dus duidelijk aan welke visie Constandse de voorkeur geeft en zijn sympathie naar uitgaat. Iets dergelijks is te constateren als Constandse de controverse tussen Feuerbach en Stirner bespreekt en beoordeelt. Uit de conclusie "Stirners individualisme springt uit Feuerbachs werken in het licht"[3] is niet alleen duidelijk dat Constandse zich achter het standpunt van

Stirner schaart, maar feitelijk wordt Feuerbachs filosofie qua betekenis opgewaardeerd en opgeschoven in de richting van Stirners denkbeelden.
Hierbij dient men te bedenken, dat Constandse Feuerbach als denker zeer hoogschat: Constandse kent hem een ereplaats toe onder de godsdienstfilosofen vanwege zijn verdienste het zuiverst en het duidelijkst de betekenis van de godsdienst en alle godskennis als psychologisch, menselijk verschijnsel te hebben verklaard, en daarnaast Feuerbach waardeert als de (geestelijk) vader van vrijwel alle socialisten in die tijd waaronder Marx, Engels, Bakoenin en Proudhon.
Een ander voorbeeld. De polemiek over het eigendomsbegrip tussen Proudhon en Stirner berust volgens Constandse op een vergissing. Ook Proudhon deelt het standpunt van Stirner dat eigendom gelijk is aan het resultaat van arbeidskracht die aan anderen onttrokken is. Stirners betoog in deze komt neer op de socialisering van de produktiemiddelen.[4] Verzoenend stelt Constandse dan ook vast dat op dit punt "er tussen Proudhon en Stirner eigenlijk weinig verschil bestaat".[5] Overigens neemt Constandse dat er een oorzakelijk verband voorstelbaar is tussen de verwarring over Stirners filosofie en zijn eigenzinnige manier van uitdrukken.
De positieve Stirner-visie van Constandse blijkt ook uit zijn bespreking van de filosofie van Jean-Marie Guyau en het existentialisme van Sartre. Beiden hebben, bewust of onbewust, de Stirneriaanse thematiek van het egoïsme uitgewerkt, en concluderen elk op hun eigen wijze dat het egoïsme als menselijke factor verketend is met het sociaal maatschappelijke gebeuren. Bij Guyau is het egoïsme dan een behoefte om anderen deel te doen hebben aan ons vermogen tot solidariteit; bij Sartre is elke menselijke handeling ethisch geladen en norm-scheppend voor de gehele gemeenschap, aldus Constandse.
Een duidelijke uitspraak over de betekenis van Stirner, die in dit verband niet onvermeld kan blijven, is te vinden in een artikel over de "standaardwerken die gelezen zouden moeten worden als een duurzaam geestelijk bezit". Naast tweeëndertig andere meesterwerken beveelt Constandse het hoofdwerk van Stirner aan als "geestelijke bagage voor het hele leven".[6] In een ander artikel wordt deze aanbeveling, aangescherpt, herhaald. "Mijn uitgangspunt", zegt Constandse daarin, "wordt gevormd door de strijd voor de persoonlijke vrijheid."[7]
Dit nu is het richtinggevende principe van Constandse voor zijn denken en handelen. Fundamenteel stelling kiezend in de altijd conflictueuze verhouding van massa tot enkeling, raadt Constandse in deze "een zo groot mogelijke vrijheid voor de minderheid".[8] Een zo groot mogelijke vrijheid die, zo kan men wel stellen, in de kleinst denkbare menselijke minderheid: het individu, het optimaalst gerealiseerd dient te worden. Spreekt Constandse hiermee klip en klaar zijn diepgeworteld wantrouwen uit tegenover elke meerderheid, zijn (libertaire) argwaan wordt nog duidelijker wanneer hij in Freudiaanse termen de betekenis van het collectief voor het individu beschrijft.[9] Elk collectief is te beschouwen, zo verklaart Constandse, als een groot (ziekmakend) reservoir vol ongeremde energieën, angst, agressie en macht, dat functioneert ten koste van de distinctiedrang van het individu. Het is dan ook geen toeval dat Constandse met instemmende graagte Stirners adagium citeert. Het "Mij gaat niets boven mij", of wat op hetzelfde neer komt "Ik heb mijn zaak op niets gesteld", is Stirners uitdrukking voor de autonomie, de soevereiniteit en de uniciteit van het individu.
Een standpunt dat niet is op te vatten

als een graai- en grijpmethode of als een pleidooi voor a-sociabiliteit, zoals veel commentatoren verkeerdelijk doen, maar – gelijk Constandse vooral in zijn jongste geschriften over Stirner betoogt – anarchistisch is. Bij herhaling en met grote nadruk bespreekt Constandse daarom ook Stirners sociologie (zijn opvattingen over de liefde; de vereniging van egoïsten etc.). Hij stelt vast dat saamhorigheid, solidariteit, wederzijds hulpbetoon sleutelwoorden zijn in Stirners, niet zo zeer expliciete, opvattingen over de inrichting van de samenleving. In dit verband verwijst Constandse naar de latere ideeën van Kropotkin. Uiteindelijk concludeert Constandse: "Het individualisme, zoals Stirner dit heeft gepropageerd, is wijsgerig en ethisch uitermate belangwekkend, als redelijk protest tegen gezag en dwang en conventie... Deze sociale en ethische idealen te verbinden met persoonlijk vrijheid is overigens wel het meest kenmerkende van anarchisme."[10]

De invloed van Stirner op Constandse is aantoonbaar. Deze bewering lijkt te worden ondersteund door de getuigenissen van hen, die met hem hebben samengewerkt of anderszins ervaringen met Constandse hebben gedeeld. Men karakteriseert Constandse als een zelfbewuste, dynamische, kameraadschappelijke persoonlijkheid. Een weerbaar, vrijheidslievend mens; een sterke burger, die "zijn leven heeft gewijd aan het bestrijden en ontmaskeren van dogma's".[11] Een (levens)attitude, een manier van doen dus, die niet alleen door Stirner is gepropageerd, maar wel het meest geprononceerd. Toch is het niet zo, dat uit deze klaarblijkelijke geestverwantschap geconcludeerd kan worden tot het in meer of mindere mate Stirneriaan zijn van Constandse. Een bewering in die zin gaat niet alleen voorbij aan het door Anton Constandse geformuleerde uitgangspunt voor zijn handelen, maar getuigt bovenal van een slecht begrip van Stirners ideeën.

Men heeft wel gesteld, dat de C van Constandse ook de C is van Cultuur.[12] Men kan er aan toevoegen, dat dezelfde C ook staat voor Critiek, dat wil zeggen: onderzoeken, de individuele handelingsruimte nader bepalen, Constandse heeft met Stirner, meer dan met welke andere denker, die kritische opstelling gemeen.

NOTEN

1. Als men Quacks De Socialisten beschouwt als de eerste serieuze bespreking van Stirners werk, dan valt te constateren dat in een periode van honderd jaar circa 120 Nederlandstalige publikaties, anders dan verwijzingen, over Stirners ideeën zijn verschenen. Dus gemiddeld iets meer dan een publikatie per jaar, vaak niet groter dan enkele pagina's. Daarbij komt dan nog dat in het algemeen de kwaliteit matig is. Illustratieve en/of in positieve zin lezenswaardige artikelen zijn de volgende, waarvan een korte typering. D.G. Jelgersma publiceert in 1895 zijn studie De ontkenning der moraal, waarin een vergelijking wordt gemaakt tussen het denken van Stirner, Ibsen en Nietzsche. Voor de eerste maal wordt hier beargumenteerd de postgevatte (vooral Duitse) mening ontzenuwd, dat Stirner een idealist zou zijn. F. Domela Nieuwenhuis uit zich in De Geschiedenis van het Socialisme positief over de betekenis van Stirners filosofie. Het Stirneriaanse standpunt van het individualisme wordt hier en elders in het werk van Domela Nieuwenhuis begrepen als een voorwaarde om te komen tot een samenleving zonder tirannie. In 1904 karakteriseert J. Loopuit in zijn studie Het anarchisme in de arbeidsbeweging Stirners denken als een doodgeboren filosofische daad. J. Lansen vertaalt in het begin van deze eeuw niet alleen twee opstellen van Stirner maar ook diens hoofdwerk in 1906. In het periodiek Stemmen des Tijds (1922) bespreekt M. van Empel uitvoerig het denken van Stirner. Hij concludeert waarderend, dat "Max Stirner, de wijsgeer van den zelfzucht" een beeldenstormer is, die in zijn geestdrift ook waardevolle zaken heeft

vernietigd. Ongeveer in dezelfde tijd, of mogelijk een decennium later schrijft G. Rijnders een bewerkte vertaling van J.H. Mackay's boek Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. B. de Ligt meent in De vrede als daad (1933) dat Stirner als denker belangrijker is dan Nietzsche. In zijn Levensherinneringen van een vrijdenker (1938) spreekt J. Hoving onverbloemd zijn waardering uit voor de denkkracht en logica van Stirner, die hij overigens geen anarchist wil noemen. De studie van G.A. van den Bergh van Eysinga, in de reeks Godsdienst Wetenschappelijke Studiën (1950), ruimt een aantal misvattingen op over het fenomeen "De Vrijen van Hippel", een Berlijns intellektueel gezelschap waartoe ook Stirner enige tijd behoorde. In zijn gelegenheidsgeschrift In memoriam Max Stirner (1956, 1971) concludeert P. Spigt, dat Stirner allereerst een psycholoog is. Het tweede nummer van Provo (1965) bevat het artikel De Sade en Max Stirner waarin R. van Duyn tot de bewering komt dat De Sade in zijn hartstochtelijke propaganda voor de misdaad alleen maar met Stirner te vergelijken is. In 1982 rondt C. Klokkenburg de studie Overeenkomsten en verschillen tussen het denken van Stirner en Nietzsche af. Van de vertaalde buitenlandse publikaties kunnen genoemd worden P. Eltzbachers Anarchisme (1903); A. Camus' De mens in opstand (1952); J. Carrolls Max Stirner, in F. Boenders, De volle vrijheid (1976) en D. Guerins Het Anarchisme (1976). 2. De volgende studies kunnen worden genoemd: Stirner en het soevereine ik, in: Bevrijding door verachting. Amsterdam 1976, pag. 81-93; Max Stirner en het individualisme, in: Anarchisme als inspiratiebron. Studium Generale Erasmusuniversiteit Rotterdam 1978, pag. 81-90; Max Stirner en het egoïsme, in: Het soevereine ik. Amsterdam 1983, pag. 113-124. Een aantal dingen vallen in Constandses Stirner-besprekingen op. Allereerst dat deze qua vorm en qua inhoud grote overeenkomsten vertonen. Dit kan betekenen dat Constandse bewust telkens die elementen van Stirners filosofie benadrukt die het belangwekkendst zijn en het meest recht doen aan zijn denken. Dit verklaart misschien ook het volgende opvallende gegeven, namelijk dat Constandse nergens expliciet de kritieken op Stirner bespreekt. Bijvoorbeeld de kritiek van Marx en Engels. Voorts valt te constateren dat Constandse in de loop van de tijd Stirners filosofie anders is gaan beoordelen. De koppeling Stirner en het nihilisme die Constandse in zijn jongere jaren wel heeft gemaakt, wordt later niet meer herhaald. Ook heeft Constandse de neiging om aan het rationele, het redelijke element van de mens de voorrang te verlenen boven het driftmatige. 3. A.L. Constandse, Ludwig Feuerbach en zijn wijsbegeerte van het atheïsme. Rotterdam z.j. (1925); pag. 5. 4. A.L. Constandse, Max Stirner en het individualisme; pag. 88. 5. A.L. Constandse, Max Stirner en het egoïsme; pag. 119. 6. A.L. Constandse, Het weerbarstig woord. Amsterdam 1981; pp. 9-17. 7. A.L. Constandse, De bron waaruit ik gedronken heb. Amsterdam 1985; pp. 7-8. 8. Ibid. 9. Ok kan men spreken van Stirniriaanse termen? Zie bijv. J. Carroll, Break-Out from the Crystal Palace. The anarcho-psychological critique; Stirner, Nietzsche, Dostojevsky. London/Boston 1974. 10. A.L. Constandse, Max Stirner en het individualisme; pp. 87-90. 11. B. van der Lek. Ik sta tegenover niets neutraal. Bram van der Lek in gesprek met Anton Constandse. In: Bzzletin nr. 68, Den Haag, sept. 1979; pag. 5. 12. R. de Jong, De C van Constandse is ook de C van Cultuur; in: Rekenschap nr. 1 – jaargang 34, Utrecht, maart 1987; pp. 2-6.

BLADEREN 2

Op de eerste aflevering van deze rubriek (De AS 77) ontving ik een flink aantal positieve reakties – waarvoor dank: wij bladeren des te vrolijker verder – al kon een enkeling het niet laten te vallen over het feit dat ik moed putte uit het feit dat het PPR-kader enthousiast was over een aantal anarchistische ideeën... Tja, ik vraag me "in gemoede" af waar deze kritikasters dan wel gehoor denken te vinden voor hun anarchistische ideeën... Zeker, ik zal onmiddellijk toegeven dat politieke partijen zo ongeveer per definitie niet-anarchistisch of zelfs anti-anarchistisch zijn maar het lijkt me niet onbelangrijk om in te zien dat sommige politieke partijen dichterbij "onze" ideeën staan dan andere, al was het maar omdat de mogelijkheid om bladen als De AS te publiceren tòch bepaald wordt door wat dan heet "het politieke kli-

maat". Ik bedoel: Nederland is België niet, Korthals Altes géén Gualthérie van Weezel (of hoe schrijf je dat). Dat de vraag "hoe libertair is de PPR?" beter door anarchisten dan door partijgangers beantwoord kan worden bleek overigens uit een artikel, dat deze vraag als probleemstelling had, in het PPR-blad *Radicale Notities* (1985/4). Overigens nam de PSP de kritiek op die partij door Rudolf de Jong uit De AS 77 geheel op in het orgaan *Bevrijding* van 30 april j.l.

Bij de afgelopen provinciale statenverkiezingen was het opvallend stil aan het anarchistisch anti-verkiezingsfront. Ik trof slechts een muurkrant, *Zwart Behang*, een uitgave van het LAO (als je een muurtje over hebt: LAO, Baarshof 14, Tilburg), met een anti-verkiezingsoproep. En tja, hoe werken die dingen... misschien herinnerde het de argeloze wachter op tram 7 (Han van der Horst schreef over deze Rotterdamse prachtlijn een column in de *Waarheid* van 2 maart j.l.) nog wel aan het feit dat er überhaupt verkiezingen waren. De "plakkers" wisten dat natuurlijk wèl en ik ken er tenminste één die wel degelijk naar de stembus toog... Wat dat betreft is bijvoorbeeld ook de redaktie van een "stadsblad" als de *Petroliehaven* nauwelijks te volgen: "stem niet" is de boodschap vóór de verkiezingen, "geen fascisten in de raad" als er, naar ik aanneem: onverhoopt een CP-lid in de gemeenteraad gekozen blijkt te zijn. "Stem wel" al is het maar om die fascisten in de raad tegen te houden zou misschien wat meer op zijn plaats zijn, maar ja: "je bent autonoom of je bent het niet" (Petroliehaven, postbus 3420, Rotterdam).

Toch waren er bij de afgelopen verkiezingen flink wat redenen om jezelf de vraag te stellen: stemmen of niet stemmen? De "good old" PSP van Van der Spek was er tenslotte niet meer, al ontbrak die op "sub-landelijk niveau" natuurlijk al jaren. In Zuid-Holland hadden wij trouwens het voorrecht om als eerste PSP-er op de lijst te mogen stemmen op *Erik Meijer*, de PSP-er die die SP-brochure *Gastarbeid en Kapitaal* zo fantastisch vond... Maar ja, wij, eenvoudig stemvolk vergeten snel... Zo kon ook *Theun de Vries* onlangs een *verzetsprijs* in ontvangst nemen. Dat De Vries naar aanleiding van diezelfde SP-brochure nota bene zelf schreef er een standpunt op na te houden dat gevaarlijk dicht in de buurt van de Centrumpartij kwam, was ook iedereen weer vergeten... Toch werden zowel Theun de Vries als *Anton Constandse* – die zich ook positief over die SP-brochure uitliet – vermeld in *De rechterkant van Nederland, een overzicht van extreemrechtse en fascistische verschijnselen in Nederland* (SUA, Amsterdam, 1985, f 21,–). Niet dat De Vries of Constandse daarin thuishoorden, maar hun standpunten t.o.v. de islam, want daar ging het tenslotte om, waren, wat mij betreft, ook vanuit anarchistisch standpunt, op zijn minst problematisch, en ik vind het dan ook jammer dat ik *nooit* iets van het ongenoegen dat er o.a. bij vrijdenkers over mijn artikel in De AS 64 tegen die SP-brochure bestond, gemerkt heb.

Gelukkig bestaat er in anarchistische kring in de regel wel begrip voor "andere kulturen", voor *Noordamerikaanse Indianen* bijvoorbeeld: *De Zwarte* (Postbus 10233, Den Haag, abo f 12,50/jr.) schrijft er regelmatig over en *De Vrije* besteedde er een omslagartikel aan (1987/5, los f 3,50). *De anarchie in antropologisch perspektief* was het thema van het Gentse blad *Perspektief* (No. 2: 1 jan. '87, 70 FR, info: F. Faes, Gr. Brittanniëln. 25, 9000 Gent) met eveneens véél aandacht voor de Navajo's. *Han Kuijsten* vertaalde voor *De Raaf* (het vroegere ASSW) een artikel uit *Schwarzer Faden* over "volkeren zonder regering" (De Raaf 65, febr. 87, los f 3,–, abo f 25,–/jaar, info: Spuigroep, Postbus 51217, Amsterdam).

De Raaf ontwikkelt zich trouwens, evenals de Vrije meer en meer in de richting van een theoretisch tijdschrift. Veel van het aktienieuws wordt tegenwoordig tenslotte "gecoverd" door allerlei plaatselijke bladen.

Wijsgerig perspektief besteedde ook aandacht aan "de grenzen van culturen" (No. 27:4, 05220-70722, tst. 54), met daarin o.a. een voortreffelijk artikel van de Nijmeegse antropoloog/filosoof *Ton Lemaire* over "De paradox van de barbaar". In dit blad verzorgt Wim van Dooren al geruime tijd een "Filosofiese Aktualiteiten" Rubriek. In het nummer 27:3 verscheen daarvan alweer de 25e aflevering. Van Van Doorens populaire inleiding in de filosofie *Vragenderwijs* verscheen onlangs een "geheel herziene" (7e) druk (Assen, 1987, f 32,50).

Merkte ik in Bladeren 1 n.a.v. een bundel over Nietzsche op dat daarin een artikel over Nietzsche en Stirner ontbrak, de lezer zal inmiddels hebben vastgesteld dat in dit Stirnernummer iets dergelijks eigenlijk ook ont-

breekt. Welnu: er bestaan een aantal (Utrechtse) doktoraalskripties filosofie over dit thema (info via het adres van deze rubriek) en: een aantal filosofiebladen besteedden recentelijk veel aandacht aan Nietzsche. In het januari-nummer van het *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1987/1, uit. Van Gorcum, Assen) staan twee artikelen: *De invloed van Schopenhauer op Nietzsche* en *Nietzsche en het boeddhisme?* In een noot bij mijn Stirner-artikel noemde ik reeds een (alleraardigst) artikel in *Filosofie en praktijk* (1987/1, uitg. Coutinho, Muiderberg) over Nietzsche en Kundera, terwijl *Vincent Platenkamp* in *Kennis en methode* (1987/2, uitg. Boom, Meppel) schreef over *Foucault, Nietzsche en Dinysos*. En om dan toch met Stirner te besluiten: het Franse anarchistische weekblad *Le Monde Libertaire* (145, Rue Amelot, 75011 Paris) besteedde ook recent aandacht aan Stirner (No.'s 629 & 630, 18 en 25 september 1986).

Tijdschriften en correspondentie voor deze rubriek naar: Bladeren in De AS, Postbus 35061, 3005 DB Rotterdam. (CB)

DE ACTUALITEIT VAN FERDINAND DOMELA NIEUWENHUIS

Op zaterdag 28 maart werd in Amsterdam het Domela Nieuwenhuis-Museum heropend. Deze gebeurtenis, die was aangekondigd in het vorige nummer van De As, *bracht zo'n 200 anarchisten bijeen. Tijdens de bijeenkomst wisselden zij van gedachten over de huidige betekenis van de ideeën van Domela Nieuwenhuis. Hieronder volgt een beknopt verslag van de bijeenkomst, waarna ook Arthur Lehning het woord voerde.*

Domela Nieuwenhuis (1846–1919) spoorde de arbeiders aan om in verzet te komen tegen hun uitbuiting en onderdrukking door de werkgevers en de daarmee samenwerkende ambtenaren. De gevestigde kapitalistische orde moest verdwijnen en plaats maken voor een vrije socialistische samenleving waarin vrijheid, gelijkheid en broederschap voorop stonden. De revolutie die Domela Nieuwenhuis verwachtte is er nooit gekomen.

In dit verband werd op de bijeenkomst de vraag gesteld: in hoeverre is het anarchisme van Domela Nieuwenhuis nog aktueel? In enkele inleidende lezingen poogden achtereenvolgens Thom Holterman, Hans Ramaer en Manja Bakker ieder vanuit hun eigen invalshoek een antwoord te geven op deze vraag.

Thom Holterman bracht naar voren dat Domela Nieuwenhuis een allesomvattende revolutie aan de basis verkondigde. In dit verband steunde Domela een veelheid van organisaties die, alle met een beperkt doel voor ogen, de omverwerping van de kapitalistische staat voorbereidden. Domela wees derhalve niet zonder meer iedere vorm van organisatie af. Wèl keerde hij zich tegen de wijze waarop de bestaande maatschappij georganiseerd was. Domela meende dat in de bestaande staat de mensen eenzijdig gebonden werden aan de gevestigde macht. Naar de mening van Thom Holterman is dat ook in de huidige staat het geval. Hij besloot zijn betoog met een vurig pleidooi om grotere gelijkheid te verwezenlijken door verantwoordelijkheden en leiderschap te verdelen op basis van wat de mensen kunnen en willen.

Hans Ramaer zette uiteen dat Domela de arbeiders aanspoorde tot talrijke akties op ekonomisch gebied. Dergelijke akties moesten culmineren in een grote algemene werkstaking die de kapitalistische staat ineen zou doen storten. Hoewel Domela daarvoor geen blauwdruk leverde, stond hem een maatschappij voor ogen, die was opgebouwd op basis van plaatselijke arbeiderskollektieven en produktieve associaties. Domela was echter voortdurend bevreesd dat in dergelijke organisaties, zo ze al levens-

vatbaar waren, de beleidsmakers de dienst uit gingen maken. Tegenwoordig worden opnieuw eigen bedrijfjes in gemeenschappelijk eigendom opgericht. Hans Ramaer pleitte er voor dat in dit soort bedrijfjes het ekonomisch belang ondergeschikt wordt gemaakt aan het belang van het individu.

Manja Bakker stelde vast dat Domela Nieuwenhuis een overtuigd voorstander was van buitenparlementaire akties. Domela heeft vooral op latere leeftijd veel kritiek gehad op deelname in het parlement, omdat men in het parlement moest streven naar het haalbare kompromis. De kleine hervormingen die men zo in het parlement wist te bereiken leidden naar zijn mening af van het werkelijke vrijheidslievende socialisme: in plaats van de kapitalistische staat te verzwakken maakten ze die slechts sterker. Volgens Manja Bakker heeft Domela Nieuwenhuis in dit opzicht ook nu nog gelijk. Naar haar mening zijn er desalniettemin hoopgevende ontwikkelingen waarneembaar. Er komen tegenwoordig protestbewegingen op, die buitenparlementair wensen te blijven: de vredesbeweging, de antikernenergiebeweging, de milieubeweging, de kraakbeweging e.d. Zij drong er op aan om zich open te stellen voor deze bewegingen.

De sprekers op het symposium waren het er allen over eens dat de ideeën van Domela Nieuwenhuis ook tegenwoordig nog hun betekenis niet hebben verloren. Met name Manja Bakker voegde daaraan toe dat niettemin de klassieke opvattingen van Domela moesten worden aangepast bij de problemen van de moderne tijd. Men moet naar haar mening zich niet uitsluitend richten tot de arbeiders, maar ook tot andere bevolkingsgroepen die tegenwoordig zeer aktief zijn in de verschillende protestbewegingen. Het betoog van Manja Bakker botste soms met de overtuiging van enkele oude anarchisten. Desalniettemin bleef de sfeer van saamhorigheid, die de gehele bijeenkomst kenmerkte, onaangetast.

Van de bijeenkomst verschijnt in juli een boekje bij Anarchistische Uitgaven te Bergen (NH). In het boekje zal de volledige tekst worden geplaatst van de lezingen en de daarop volgende diskussies. Het boekje wordt ongeveer 76 pagina's dik en gaat ongeveer f 14,90 kosten. (HS)



MAX STIRNER



DE AS 78

Hans Ramaer	-	*HET OMSTREDEN ANARCHISME VAN MAX STIRNER*
Ferd. van der Bruggen	-	*STIRNERS VISIE OP MENS EN MAATSCHAPPIJ*
Rudolf de Jong	-	*DE ACTUALITEIT VAN MAX STIRNER*
Cees Bronsveld	-	*DE ONWEERLEGBARE DWALING VAN MAX STIRNER*
Simon Radius	-	*STIRNER OVER OPVOEDING EN ONDERWIJS*
Marius de Geus	-	*STIRNER EN DE SLECHTE NAAM VAN HET ANARCHISME*
Joseph Koenraadt	-	*ANTON CONSTANDSE OVER MAX STIRNER*
Cees Bronsveld	-	*BLADEREN 2*

Prijs f 5,90